DER

BRIEF PAULI AN DIE ROEMER.

DER
BRIEF PAULI AN DIE ROEMER.

UEBERSETZT UND ERKLAERT

VON

H. J. F. MEHRING,

PASTOR IN PAPENDORF.

ERSTER THEIL.

ENTHALTEND

DIE ERSTEN FUENF KAPITEL.

STETTIN, 1859.

VERLAG VON TH. VON DER NAHMER.

MUELLERSCHE BUCHHANDLUNG.

VORREDE.

Vor vier Jahren trat ich mit einer kleinen Abhandlung über das Sündenregister im Römerbriefe (Wriezen a. O. bei E. Röder 1854.) vor das theologische Publicum, in welcher ich zuerst darauf aufmerksam machte, dass, wenn wir die von der neueren Kritik mit kaum an sich, aber noch viel weniger in Rücksicht auf die angeführten Gründe, nennenswerther Ausnahme aufgegebene Lesart πορνείᾳ Rom. 1, 29. streichen, sich die merkwürdige Classification der Sünden, welche der Apostel Paulus 1 Cor. 6, 18. aufstellt, und welche ausser dieser Stelle nicht nur in der ganzen heiligen Schrift, sondern auch anderwärts bis jetzt vergeblich gesucht worden ist, bei demselben Apostel in den beiden Folgesätzen des Abschnittes Rom. 1, 18—32., nehmlich v. 24—27. und v. 28. zweite Hälfte bis v. 31., noch einmal finde, und dass diese zweite Stelle unser Interesse um so mehr in Anspruch nehmen müsse, als sie die beiden Classen von Sünden nicht, wie die erste, einfach neben einander stellt, sondern als zwei verschiedene Folgen zweier eben so verschiedenen Antecedenzien betrachten lässt, bei welcher Gelegenheit ich den wunderbarerweise bisher gar nicht bemerkten und doch mit Händen greifbaren Unterschied

zwischen dem Inhalt der beiden Vordersätze dieses Abschnittes, nehmlich zwischen *οὐχ ὡς θεὸν δοξάζειν* bis *ἀλλάσσειν τ. δόξαν τ. ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος κ. τ. λ.* v. 21—23. und *οὐκ ἔχειν τ. θεὸν ἐν ἐπιγνώσει* v. 28. erste Hälfte, möglichst deutlich hervortreten liess. Auch suchte ich aus mehreren Umständen und vornehmlich aus dem unverkennbaren Bestreben des Apostels, die in den Nachsätzen angeführten abgeleiteten Sünden in Beziehung auf die in den Vordersätzen beschriebene ursprüngliche Sünde als übernatürliche Bestrafung Gleiches durch Gleiches darzustellen, welches ein ähnliches Theilungsprincip auf beiden Seiten vorauszusetzen scheint, wahrscheinlich zu machen, dass wir die *δόξα τ. θεοῦ* in dieser Stelle von jener aus dem alten Testamente in das neue übergegangenen lichten Erscheinung zu nehmen haben, durch welche Gott den Kindern Israel seine Gegenwart offenbarte. Endlich liess ich es besonders nach der Natur des ganzen Abschnittes als einer Darstellung der Entstehung des unter den Menschen herrschenden Sündenelends als einigermassen selbsverständlich erscheinen, dass die Juden in dem Register mitbegriffen sein müssen, und zeigte, dass nur unter dieser Voraussetzung eine Verbindung des zweiten Capitels mit dem ersten durch *διό* ermöglicht werden könne.

Die kleine Arbeit hat, wie das überhaupt, aber besonders bei Ansichten zu erwarten war, welche den hergebrachten und einmal zur Herrschaft gelangten geradezu entgegentreten, sehr verschiedene Urtheile hervorgerufen: Billigung und Beifall auf der einen (und grosse Freude hat mir die Anerkennung gemacht, welche mir von dem Recensenten in den Jahrbüchern für lutherische Theologie und Kirche zu Theil geworden ist), Missbilligung und sogar Achselzucken auf der andern Seite. Gern würde ich mich einer eingehenden und recht strengen Beurtheilung von entgegengesetzter Seite unterzogen haben, weil sich nur so die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit neuer Ansichten klar herausstellen kann, und eben so gern würde ich die beiden Recensionen im Literaturblatt zur allg. Kirchenzeit. vom Jahre 1855 und in Reuters

Repertor. Band XC. Heft 2., in so fern sie so gar nichts enthalten, was mich zu einer Modification meiner Meinung, und wäre es auch nur in einem einzigen Puncte, veranlassen könnte, als zwei recht auffallende Bestätigungen derselben ansehen, wenn nicht leider beide Recensenten gerade die beiden ersten Erfordernisse einer jeden Recension, ich meine eine nähere Bekanntschaft mit dem behandelten Gegenstande und ein richtiges Verständniss der zu beurtheilenden Schrift, vermissen liessen. Denn wenn der Erstere nach dem doch in der That recht bezeichnenden Titel als Hauptinhalt des Schriftchens den Versuch erwartet, die Rom. 1, 29—31., also im zweiten Theile des betreffenden Abschnitts, aufgezählten Laster ihrem Begriff und Wesen nach näher zu bestimmen und etwa eine Rubricirung derselben in gewisse Kategorieen nachzuweisen (vielleicht ist das, was ich im Folgenden darüber gesagt, geeignet, ihn von sanguinischen Erwartungen in diesem Puncte zurückzubringen), als ob es ein Fehler wäre, wenn Jemand, der über die Perikope Mtth. 18, 23—35. zu schreiben unternommen, nicht, wie es dieser Recensent zu verlangen scheint, bloss den zweiten Theil, das Verhalten des Knechts gegen seinen Mitknecht und die dadurch veranlasste Veränderung im Verfahren des Königs gegen jenen, sondern auch den ersten, das anfängliche Verfahren des Königs gegen den ersten Knecht, und ausserdem vielleicht die gegenseitige Beziehung, welche zwischen dem ersten und zweiten Theile Statt findet, zum Gegenstand der Erörterung machte, und wenn es der Letztere für einen Irrthum erklärt, dass ich die Dichotomie des Abschnitts für eine ausgemachte Sache halte und als Gewährsmänner für die entgegengesetzte Ansicht Meyer und van Hengel, welche die Theilung aber nur, wie die Meisten, ignoriren, und sogar de Wette anführt, welcher doch ausdrücklich zwischen 1) Unkeuschheit v. 24 bis 27. (S. 20) und 2) allen Arten von Ungerechtigkeit und Lastern v. 28—32. (S. 22) unterscheidet, als ob eine Anerkennung derselben von irgend einer Seite weniger als die der französischen Republik in den Tagen von Leoben von Seiten Oesterreichs, und

aus einem andern Grunde überflüssig wäre, als welchen damals der General Buonaparte geltend machte, so darf ich wohl mit Recht das Vorhandensein des ersten der beiden genannten Erfordernisse und damit ein Verständniss der Fragen, um deren Beantwortung es sich eigentlich handelt, in Abrede stellen; und wenn in Betreff meiner Auffassung der *δόξα τ. θεοῦ* als jener bekannten Erscheinung Gottes im alten Testamente der Erstere jedwede Erörterung ablehnt, als ob darin etwas besonders Seltsames oder gar Unmögliches enthalten wäre, der Letztere aber mit der Erklärung derselben für eine alttestamentliche Erscheinungsform mir entgegentritt, als ob ich sie für etwas Anderes ausgegeben hätte, so ist es mir bei der grossen Schweigsamkeit Beider zwar nicht gelungen, was sie denn eigentlich aus meiner, wie es mir scheint, sehr harmlosen Auffassungsweise gemacht haben, zu errathen; aber gewiss wird man es nur natürlich finden, wenn ich mich einigermassen auch über Mangel am zweiten der angegebenen Erfordernisse beklage. Unmöglich aber kann der Recensent im Repertorium dem *ἀρχιερεύς*, der *σκηνή* mit ihren *ἅγια*, den *θυσίαι*, der *κατάπαυσις* u. s. w. im Hebräerbriefe, der *νεφέλη*, der *διάβασις διὰ τῆς θαλάσσης* und dem durch Beide geschehenen *βαπτισμὸς εἰς τ. Μωϋσῆν*, dem *βρῶμα* und dem *πόμα πνευματικόν* u. s. w. im ersten Korintherbriefe, dem mindestens von so manchem Ausleger dafür gehaltenen *ἱλαστήριον ἐπίθεμα* im Römerbriefe und der *δόξα* in der von mir gewählten Bedeutung im Römerbriefe (ich meine Cap. 9, 4.), im zweiten Korintherbriefe und in der Apokalypse gegenüber sich selbst recht klar sein, wenn er mich mit jener Erklärung widerlegt zu haben glaubt.

Hier wage ich mich nun mit derselben Bescheidenheit, welche mich bei meinem ersten Auftreten erfüllte, mit einer etwas grösseren Arbeit hervor, welche, wenn nichts weiter, wenigstens den Beweis liefern wird, dass wir mit der Erklärung dieses Briefes noch nicht am Ende sind, und welche an ihren etwanigen künftigen Recensenten keine weitere als die auch dem

allergeringsten Schriftsteller von vorn herein zuzubilligenden Anforderungen stellt, dass er mit dem behandelten Gegenstande hinlänglich vertraut sei, um über ihn ein Urtheil fällen zu können, dass er die fremde Darstellung mit der erforderlichen Aufmerksamkeit verfolge und sich nicht abgeneigt zeige, in ihre Gedankenreihen einzutreten, und dass er da, wo er widerlegen zu müssen glaubt, es nicht mit Behauptungen oder mit Machtsprüchen, sondern mit Gründen thue.

Dass ich an der von Alters hergebrachten Inspirationslehre festhalte, habe ich bereits in der Vorrede zu meinem ersten Schriftchen offen ausgesprochen, habe aber auch hinzugefügt, dass ich darin nicht den geringsten Grund entdecken kann, die heilige Schrift, das M e n s c h l i c h e angesehen, mit andern Hülfsmitteln und nach andern Gesetzen zu erklären, als bei der Erklärung einer jeden m e n s c h l i c h e n Schrift in Anwendung gebracht zu werden pflegen. So sind denn auch diesmal neben manchen anderen Rücksichten z. B. dass die Schrift die Schrift und dass der Ap. sich selbst erklären müsse, dass ein Schriftsteller mindestens in einer und derselben Stelle nicht sich selbst widersprechen könne, dass Inhalt und Darstellungsweise eines Briefes den Horizont seiner Leser nicht übersteigen dürfen u. dgl. m., die Sprache und die natürliche Logik meine treue Führer gewesen, und wenn ich an ihrer Hand für manches Wort, manchen Ausdruck, manchen Satz und manchen ganzen Abschnitt eine von den bisherigen mehr oder weniger abweichende Erklärung gefunden und überall die Möglichkeit eines streng logischen Zusammenhanges nachgewiesen habe, ohne jemals zu einer Veränderung des Standpuncts, zu einer Ueberfülle der Gedanken, zu einer Vergesslichkeit oder Unterlassung auf Seiten des Autors und zu der so unnatürlichen Ergänzung ganzer Gedanken, ja ganzer Gedankenreihen auf Seiten der Leser meine Zuflucht zu nehmen, so glaube ich mindestens so viel dargethan zu haben, dass ein etwas grösseres Mass von Vorsicht und Zurückhaltung im Aburtheilen der Exegese keinen erheblichen Schaden bringen würde.

Welchen Fleiss ich in der Benutzung dessen verwandt habe, was der vorhandene Reichthum griechischer Autoren zur Erklärung der neutestamentlichen Sprache darbietet, davon giebt fast jede Seite des folgenden Werkes Zeugniss und davon wird man sich überzeugen, wenn man nachliest, was ich z. B. Cap. 1, 12. über *τοῦτό ἐστι*, v. 13. über *καρπὸν ἔχειν*, v. 15. über *τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόθυμον*, v. 19. über *τὸ γνωστόν*, v. 20. über *θειότης* und *θεότης*, v. 24. über *ἐν ἑαυτοῖς*, v. 26. über *χρῆσις*, v. 32. über *ἐπιγινώσκω*, Cap. 2, 2. über *κατὰ ἀλήθειαν*, v. 4. über *ἤ*, v. 7. über *ὑπομονή*, v. 12. über *ἀνόμως*, v. 14. über *ὅταν*, *φύσει* und *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν*, v. 15. über *συμμαρτυρέω*, v. 17. über *ἐπονομάζω*, v. 27. über *διά c. gen.*, Cap. 3, 2. über *τὰ λόγια*, v. 5. über *συνίστημι* und *κατὰ ἄνθρωπον*, v. 9. über *προέχεσθαι*, *οὐ πάντως*, *τὲ καί* und *προαιτιᾶσθαι*, v. 25. über *προτίθεσθαι* und *ἱλαστήριον*, v. 26. über *πρὸς ἔνδειξιν*, Cap. 4, 2. über *ἀλλ᾽ οὐ*, v. 17. über *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε*, v. 24. über *μέλλειν*, Cap. 5, 1. über *εἰρήνην ἔχειν*, v. 6. über das doppelte *ἔτι*, v. 9. über *πολλῷ μᾶλλον*, v. 10. über *ἐχθροί* und *καταλλάσσω*, v. 12. über *ἐφ᾽ ᾧ*, v. 13. über *ἄχρι* und *ἐλλογεῖται*, v. 14. über *τύπος*, v. 15. über *οἱ πολλοί*, v. 16. über *δικαίωμα*, v. 18. über *δικαίωσις*, v. 19. über *καθίστασθαι*, v. 20. über *παρεισέρχεσθαι*, *ἵνα* und *οὗ* beigebracht habe.

Von Classikern habe ich die tauchnitzsche, von Sext. Empirikus die fabriciussche (Leipz. bei Kühne 1840.), von Josephus die richtersche (Leipz. 1826.) Ausgabe gebraucht und das Aufsuchen, wo es irgend erforderlich ist, durch Bezeichnung der drei Drittel der Seite durch in., m., f. erleichtert. Der in neuerer Zeit hie und da hervortretenden Ansicht aber, dass die Benutzung der apostolischen Väter und der Kirchenväter für die neutestamentliche Exegese von grösserem Nutzen als die der Classiker sein würde, kann ich, so hoch ich das patristische Studium auch in Beziehung auf das Verständniss der heiligen Schrift anzuschlagen geneigt bin, dennoch, was die Sprache betrifft, nicht beitreten, indem ich im Gegentheil aus sehr nahe liegenden

Gründen den Sprachgebrauch der Ersteren für überall nur mit grosser Vorsicht anwendbar, dagegen den der Letzteren für in den meisten Fällen allein entscheidend halte.

Die beiden syrischen Uebersetzungen, aber besonders die Peschito, habe ich etwas fleissiger und sorgfältiger, als es bis jetzt geschehen, zu Rathe gezogen, manchen Fehler in der bisherigen Benutzung zu berichtigen und die Entstehung mancher falschen Lesart aus der falsch verstandenen Peschito zu erklären versucht.

Die deutsche Uebersetzung, welche ich jedesmal der Erklärung eines Abschnittes vorangestellt, will ich in keiner Beziehung als Muster, sondern lediglich als ein Hülfsmittel angesehen wissen, um die auf dem von mir betretenen Wege gewonnenen Resultate besser zum Verständniss zu bringen, und wie sie dazu dienen könne, wird z. B. Cap. 2, 14—16., Cap. 3, 25. 26., Cap. 4, 1—4., Cap. 5, 1—11. und besonders in dem ganzen Abschnitt ib. v. 12—21. in die Augen fallen. Wem aber die Voranstellung der Uebersetzung überhaupt zum Anstoss gereicht, der wird sie entweder ganz übergehen oder zum Schlusse lesen können; nach meinem unmassgeblichen Dafürhalten sollte sie eben so, wie die Einleitung, vorher, beiher und nachher verglichen werden.

Ueber den Zweck des Briefes habe ich mich, soweit es zum Verständniss dieses ersten Theiles erforderlich ist, gleich bei der Erklärung der ersten Verse S. 2 und S. 7. und 8 ausgesprochen. Eine Begründung dieser Ansicht muss natürlich einem anderen Orte vorbehalten bleiben.

Schliesslich danke ich allen denen, welche mich durch Mittheilung von Stellen aus mir unzugänglichen Werken unterstützt haben.

Papendorf bei Pasewalk, den 28. August 1858.

Der Verfasser.

ERSTES CAPITEL.

GRUSS.

Name; allgemeiner und besonderer Beruf des Apostels;
Segenswunsch v. 1—7.

„Paulus, ein Knecht Jesu Christi, berufen zum Apo- 1.
stel, erwählt für Gottes Evangelium, welches er durch seine 2.
Propheten in heiligen Schriften zuvor verheissen hat von 3.
seinem Sohne, der, von Davids Samen entsprossen nach
dem Fleisch, zum Sohne Gottes in Kraft bestimmt ist 4.
nach dem Geiste der Heiligkeit von der Auferstehung
der Todten an, von Christo Jesu, unserm Herrn, durch 5.
welchen wir Gnade und Apostelamt empfangen haben,
damit dem Glauben gehorsamt werde um seines Namens
willen unter allen Heiden, worunter auch ihr seid, Be- 6.
rufene Jesu Christi, an alle in Rom befindliche Geliebte 7.
Gottes, berufene Heilige: Gnade und Friede werde euch
zu Theil von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu
Christo."

v. 1. In die dem Grusse voraufgeschickte nähere Bezeichnung seiner Person verwebt der heilige Apostel, nachdem er, wie in allen seinen Briefen, der herrschenden Sitte gemäss, seinen Namen vorangesetzt, abweichend von der in den übrigen Sendschreiben beobachteten Gewohnheit, einerseits die Nachweisung der Befugniss, an die von ihm selbst nicht gegründete und ihm

persönlich nicht bekannte Gemeinde von Rom zu schreiben, andrerseits eine wenigstens theilweise Andeutung des Zweckes seines Briefes: jenes, indem er anhebt von dem, was er mit allen Christen theilt cf. Rom. 6, 22., Eph. 6, 6. und עֶבֶד־יְהוָה Jes. 65, 13., Dan. 3, 26., oder, wenn man es, wie עֶבֶד־יְהוָה, welchen Titel im A. T. vorzugsweise die Könige und Propheten führten cf. Exod. 14, 31. Deut. 34, 5. Jos. 1, 1. Jud. 2, 8. Neh. 10, 29. Ps. 18, 1. Jes. 49, 5., für amtliche Benennung hält, mindestens die allgemeinste sein würde, dann seinen Beruf als Apostel und namentlich als Träger der Heilsbotschaft anführt, hieran in dem Relativsatz: *δι' οὗ ἐλάβομεν κ. τ. λ.* seine besondere Bestimmung als Heidenapostel knüpft, wo endlich unter *πάντα τὰ ἔθνη* sich von selbst auch die Römer begreifen; dieses, indem er das Evangelium als im A. T. verheissen und den Sohn Gottes als die dort gleichfalls verheissene *ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί* darstellt. Denn, was das Letztere anbetrifft, so ist es ja Hauptaufgabe dieses Briefes, Israel seine der des Heiden gleiche Heilsbedürftigkeit, welche das Ev. verkündigt und welcher der Sohn Gottes abhilft, nachzuweisen und ans Herz zu legen, wie auf der andern Seite, den dem Andringen Israels, wie das N. T. und Stellen wie Plut. Par. VIII. Cic. S. 87 in. Jos. Antt. XX. 2. §. 4. u. s. w. zeigen, mannichfach ausgesetzten Heiden zu zeigen, dass nicht von Israel, nicht vom Gesetz, sondern durch das den Juden nicht minder als den Heiden im Gesetz und in den Propheten verheissene Evangelium für Beide auf gleiche Weise die einzige Rettung zu erwarten sei. *δοῦλος* wird von den meisten neueren Auslegern, Rck., Fr. in der ersten, von Ph., Thl. V. in der zweiten Bedeutung genommen; aber wenn ich auch, in so fern *δοῦλος* immer das Weitere, *ἀπόστολος* das Engere bezeichnen würde, nicht mit Thl. II., Rck. die bei der zweiten Auffassung von Fr. urgirte Tautologie zu finden vermag, so würde ich jener doch schon darum den Vorzug geben, weil nicht nach Thphl. in *κλητὸς ἀπόστολος*, womit sich der Apostel über seine Leser erhebt, sondern in *δοῦλος* die Demuth ausgedrückt ist, in welcher er sich ihnen gleichstellt. Nur werden wir weder mit Schr.: „Sclave," noch mit Fr.: „*pius cultor*" übersetzen dürfen, weil beide Ausdrücke zu wenig sagen, jener, in so fern er die Freiwilligkeit ausschliesst, dieser, in so fern er nicht die ganze Hingabe in den Dienst des Andern bezeichnet.

ἀποστέλλειν gebraucht der Grieche von jeder Art von Sendung; aber *ἀπόστολος* ist noch dem Plutarch nach seiner Ableitung von *στόλος*, worunter der Grieche eine *expeditio nautica* oder den *apparatus expeditionis nauticae* versteht, ein zu besonderer Mission abgefertigtes Schiff, sing. und plur. cf. Herod. 1, 21. Luc. IV. S. 298 f. S. 308 f. Plut. Par. VII. Phoc. S. 84 f. Zuweilen heisst auch der Befehlshaber solcher Schiffe *ἀπόστολος* z. B. Herod. 5, 38 f. Hier steht das Wort natürlich in der dem N. T. eigenthümlichen Bedeutung, nach welcher es einen Abgesandten des Herrn bezeichnet. *κλητός* und *ἀφωρισμένος*, das Letztere eigentlich: ausgesondert d. h. in bösem Sinne: ausgeschlossen Luc. 6, 22., in gutem: auserwählt Act. 13, 2. (cf. Plut. Mor. IV. S. 53 m. S. 55. m., wo es so viel wie *ὁρίζω*, Polyb. XVII. 5, 7., wo es unterscheiden, und Plat. VII. Tim. S. 11 in.: *τὸ τῶν ἱερέων γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀφωρισμένον* Crit. S. 130 in. u. m. Plut. Mor. V. S. 278 f., Jos. Antt. XVII. 5 §. 6. S. 84 in., B. J. II. 18 §. 7 in., wo es absondern, ausscheiden heisst,) bezeichnen Beide das, worauf des Ap. Autorität sich gründet und werden daher auf Gott als *causa efficiens* bezogen cf. Gal. 1, 1., gewiss nicht ohne Hinblick auf das Act. 9, 6. 15. Erzählte und von ihm selbst ib. 26, 17. Wiedererzählte. Durch beide Ausdrücke will er, wenn auch nicht, wie Fl. meint, falschen Aposteln entgegentreten, doch, wie Cr., Chr. Schm., Rck., d. W., O., Thl. und zwar die Meisten mit Hinweisung auf 1. Cor. 1, 1: *διὰ θελήματος θεοῦ* gegen Klln., Fr. behaupten, seine Leser daran erinnern, dass er selbst kein falscher Apostel sei, sondern seinen Auftrag so gut, wie die zwölf Apostel, durch ausserordentliche Berufung vom Herrn selbst empfangen habe. Beim zweiten Ausdruck denken Trr., Bnck., Pl., O. unnöthigerweise besonders an Act. 13, 2: *εἶπε τὸ πν. ἅγ.*: *Ἀφορίσατε κ. τ. λ.* und wenn Rch. das *ἀφορίζειν* nach Gal. 1, 15. *ἐκ κοιλίας μητρός*, M. dagegen von seiner Bekehrung datirt, so bedarf es ja kaum einer Andeutung darüber, dass und wie beide Ansichten zu vereinigen seien, dass aber nur die auf Act. 13, 2., in so fern dort das *ἀφορίζειν* durch Menschen, aber auf Befehl des *πν. ἅγ.* geschieht, also immer ein göttliches ist, am Besten aber auf Act. 9, 6 15., wovon jenes nur Folge, recurrirende den Adressaten gegenüber zur Begründung der apostol. Autorität von irgend welcher Bedeutung sein könne. Die *ἀπόστολοι* mit Trr. mit den שְׁלִיחִין der jüd. Synagoge zu vergleichen, würde, in so fern die-

ser Name nur zum Beweise des Alters und der Volksthümlichkeit dienen sollte, ihrer Autorität gerade nicht derogiren; wenn aber Pl. in *ἀφωρισμένος* eine absichtliche Anspielung auf des Ap. früheres Pharisäerthum, wo er auch zu den פְּרוּשִׁים gehörte, also einen Gegensatz zu jener falschen Absonderung findet, so liegt ein solcher Gedanke wohl zu fern. Tautologie kann darin, dass Gott sowohl *καλῶν* wie *ἀφορίζων* sein soll, weshalb Bnck., Pl., O. zum Beweise, dass Letzteres von Menschen ausgegangen, besonders auf Act. 13, 2., aber, wie eben angedeutet, mit Unrecht verweisen, nicht gefunden werden, in so fern, wie Rck. bemerkt, auf der einen Seite das Amt, auf der anderen das besondere Geschäft genannt wird. *εις ευαγγ. θεοῦ.* Wenn *θεοῦ* nicht nach Thphl. das Object; denn davon sprechen die Worte: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κ. τ. λ.*, sondern nach sämmtlichen neueren Exegeten den Urheber und Geber des Ev. bezeichnet, so kann *εὐαγγέλιον*, was auch aus dem folgenden *ὅ προεπηγγείλατο* als stricte Nothwendigkeit hervorgeht, nicht nach Rck., welcher *εἰς ευαγγ.* in *εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγ.* verwandelt, vom Acte des Verkündigens; denn der ist nicht Gottes, sondern des Menschen cf. Cap. 2, 16: *κατὰ τὸ εὐαγγ. μου*, sondern allein vom Inhalt der Verkündigung, von der frohen Kunde selbst verstanden werden, und *ἀφορίζεσθαι εἰς τὸ εὐαγγ.* wird ebenso die Bestimmung für den Dienst am Worte bezeichnen, wie nachher *λατρεύειν ἐν τῷ εὐαγγ. v.* 9. diesen Dienst selbst bedeutet. Was die von Rck. zu seinem Zweck urgirte Auslassung des Art. vor *εὐαγγ.* betrifft, so wird dieselbe eben so wohl nach Win. Gramm. Aufl. 3. §. 18, 2. durch den folgenden gen. *θεοῦ*, wie durch das folgende näher bestimmende *ὅ προεπηγγειλ. κ. τ. λ.* cf. Act. 17, 31: *ἐν ἀνδρὶ, ᾧ ὥρισε**), hinlänglich gerechtfertigt und es könnte daher gegen diese so häufig vorkommende Kürze der sonst bei *εὐαγγ.* überall den Art. habende paulin. Sprachgebrauch nicht angeführt werden, wenn auch aus Stellen, wie 2 Cor. 2, 12. 8, 18. 10, 14. u. s. w. weniger deutlich hervorginge, dass der Ap. den Art. vor *εὐαγγ.* in der einen Bedeutung so wohl wie in der andern gesetzt hat.

v. 2. Wie bei v. 1. nachgewiesen, führt den Ap. die in den

---

*) Dion. Hal. A. R. Th. I. S. 327 m.: *πολιτείαν, ἥν* Th. II. S. 344 f.: *συνέδριον, ὅ* Th. III. S. 201 in.: *γυναικός, ἥν* u. s. w.

Gruss verwebte Bezeichnung seiner amtlichen Befugniss in sehr zusammenhangender Ordnung nach Rom und in sofern kann ich die von Rck. aus der Nothwendigkeit, seinen Gruss zu Ende zu bringen, hergeleitete Nöthigung, zuletzt noch wieder einzulenken, nicht anerkennen. Die eine vorläufige Andeutung des bei Erlassung dieses Sendschreibens ihm vorschwebenden Zieles enthaltenden Sätze v. 2—4. sind, weil ganz allg. Inhalts, d. h. die Bestimmung des Ev. für Israel wie für die Heiden darthuend, natürlich auch gleich vorweg der ganz allg. Bestimmung seines Berufs als Ap. und Verkündigers des Ev. angefügt und der in v. 5. enthaltenen näheren Bezeichnung des Ap. als Heidenapostels vorangestellt, und wenn ich bei v. 1. ebenfalls zu zeigen versucht habe, dass diese vorgängige Andeutung des Hauptzwecks seines Schreibens in der Absicht und im Interesse des Ap. liege, was ja schon daraus erhellt, dass wir sie nur in diesem Briefe finden, so muss ich der besonders von Bz. geförderten Auffassung, nach welcher alle diese Sätze, sei es logisch, wie Rck., d. W., sei es sprachlich, wie Andre wollen, nach Hm. dem von anderer Hand ohne sie geschriebenen Briefe, als Parenthesen eingeschaltet sein sollen, mit Thl., O., A. auf das Bestimmteste entgegentreten. Relativsätze sind grammatisch keine Parenthesen cf. Win. §. 64. S. 440 in.; aber sie sind es auch logisch nicht, wenn sie die allerwichtigsten Dinge von der Welt und diese Dinge in Beziehung auf den Hauptzweck des Ganzen enthalten. Die in den Ausgaben von Bz., Er. Schm., Wttst., A. zuerst gesetzten Parenthesen wurden bereits von Bg. als überflüssig erkannt, aber von Grsb., Kn. wieder aufgenommen, bis sie unter Schlrm's. Einfluss von Lchm. wieder getilgt worden sind. Aus dem angegebenen Grunde kann ich sie aber eben so wenig mit Rck. für blosse Ergüsse eines übervollen Gemüthes ansehen und zwar um so weniger, als bei v. 1. eine sehr natürliche Gedankenfolge nachgewiesen worden ist. *ἐπαγγέλλειν* heisst bei den Class.; denn im N. T. kommt es nicht vor: ankündigen, befehlen, das Med. aber dort cf. Ceb. tab. S. 32 in., Plut. Mor. II. S. 415 in., Par. IV. Pyrrh. S. 68 in., wie hier cf. Mc. 14, 11. Act. 17, 5., Rom. 4, 21., Gal. 3, 19.: etwas versprechen und zwar immer in gutem Sinne, also: verheissen, daher *προεπαγγέλλεσθαι*: vorherverheissen, und *πρό* bezeichnet, da das Vorher schon in *ἐπαγγέλλεσθαι* liegt, eine ferne Vergangenheit. *ὅ* d. h. nach Ph.: den Inhalt des Ev. Wenn das Ev. z. B. Luc. 2, 11. lautet: *ἐτέ-*

χϑη ὑμῖν σήμερον κ. τ. λ., so ist dies vorherverkündigt Mich. 5, 1. u. s. w. διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ, בְּיַד נְבִיאָיו. Unter den Propheten versteht der Ap. hier wohl in weiterem Sinne sämmtliche Verfasser der heil. Schriften, also auch Mose, David u. s. w. So auch d. W., Rck., Ph., A. διά bezeichnet das Werkzeug, dessen Gott sich bediente, und der gen. αὐτοῦ den, in dessen Dienste jene standen cf. Luc. IV. Deor. conc. S. 321. f. ἅγιαι γραφαί sind entweder die heil. Schriften cf. 16, 26: γραφαὶ προφητικαί, so dass der Art. nach Thl. wegen des an sich hinlänglich bekannten Gegenstandes, nach d. W. wegen des bestimmenden adi. wegfallen konnte cf. πνεῦμα ἅγ. u. s. w., oder bloss heil. Schriften, wobei der Mangel des Art., wie bei unserm: „in heil. Schriften" keineswegs das Vorhandensein eines fest bestimmten Kanons nothwendig leugnen würde, oder nach Pl., Rck., O. heilige Schriftstellen cf. Luc. 4, 21. Der ersten Auffassung würde ich vor der dritten darum den Vorzug geben, weil es natürlicher scheint, sich auf die ganze Schrift, in welcher die Verheissung des Ev. nur als Theil enthalten ist, als auf die einzelnen Theile zu berufen und näher liegt, ἐν für Bezeichnung des Ganzen zu nehmen, in welchem der betreffende Theil enthalten ist, als etwa für das Mittel, dessen sich Gott zur Prophezeihung bedient habe, als welches schon die Propheten genannt sind, auch nichts im Wege steht, Luc. 4, 21. unter γραφή das ganze βιβλίον Ἠσ. zu verstehen, der zweiten aber vor der ersten, weil ja nicht alle heil. Schriften messian. Weissagungen enthalten, der Art. aber die ganze Sammlung bezeichnen würde, cf. Jos. B. J. VI. 5 §. 4 m.: ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασι Antt. III., 6. §. 1 m.: ἐν τοῖς ἱεροῖς βιβλίοις,*) vielleicht auch, weil der Ap. bei der röm. Gemeinde die Abgeschlossenheit der Sammlung nicht als ebenso bekannt wie bei den Juden voraussetzen konnte, und ihm allein daran liegen kann, auf das Vorhandensein göttlicher Weissagungen in irgend welcher heil. Schrift hinzuweisen. Nun kann aber εὐαγγέλ., ὃ προεπηγγείλ. unmöglich die Verheissung der Verkündigung dieser erfreulichen Nachricht bezeichnen und ich möchte mich nicht mit Rck. auf Cap. 10, 15. berufen, wo die Nothwendigkeit der Verkündigung nachgewiesen wer-

---

*) und dagegen Dion. Hal. A. R. Th. IV. S. 6 m.: ἐν ἱεραῖς βίβλοις S. 7 m.: ἐν δημοσίαις γραφαῖς.

den soll, sondern nur die Verheissung der frohen Botschaft selbst und da jede Nachricht eben den Inhalt der Nachricht bezeichnet, die Verheissung des Inhalts des Ev., und das um so mehr, je mehr und je früher der ganze Inhalt des Ev. eine feste Consistenz erhalten und daher das Wort εὐαγγέλιον selbst den Inhalt aller Heilswahrheiten bedeuten musste. Fragen wir endlich noch, wozu überhaupt diese Anführung v. 2—4; denn dieser Vers kann von den beiden folgenden, welche der Vorherverkündigung erst ihren Inhalt geben, nicht getrennt werden, so giebt Chrys. die Nachweisung des Alterthums der Lehre vom Messias gegen diejenigen, welche unsern Ap. für einen Neuerer hielten, und die Hinweisung der alttestamentl. Glaubensgenossen auf die Uebereinstimmung zwischen der alten und neuen Lehre als Zweck an und darin sind ihm die meisten Ausleger, unter den Neueren noch Pl. und Schr. gefolgt. Thl. findet den Grund im Bedürfniss des Ap., den Begriff des Ev. eben so wie den seiner Amtswürde weiter auszuführen, O in der Nothwendigkeit, das Verhältniss beider Oekonomieen zu einander und ihre nahe Verwandtschaft mit einander den Heiden sowohl wie den Juden klar zu machen, d. W. im Bestreben, den röm. Christen die Hauptmerkmahle des Ev., dessen wahren Geist und Zweck er verkündigen will, anzugeben, und das erste davon ist sein Zusammenhang mit dem A. T. und seine dadurch begründete Wahrheit. Nach Klln. will der Ap. darauf hinweisen, dass das Christenthum nicht nur eben so göttlich wie der Mosaismus, sondern eine neue die frühere vollendende göttliche Wohlthat sei; nach Rch. will er den Beweis für die Göttlichkeit des Ev., welcher seinen Lesern der wichtigste sein musste, nach Fr. eine Anpreisung der Gewichtigkeit und Majestät des Ev. geben. Nach Rck., Ph. musste es dem Ap. als etwas Wichtiges und Erhabenes erscheinen, die grossen Ereignisse der christlichen Zeit in den Schriften des A. T. vorausverkündigt zu wissen. Nur M. will bei dem allg. Charakter der Verse 1—7. von keiner speciellen Tendenz etwas wissen. Was meine eigne Ansicht betrifft, so habe ich mich über die eben aus der Anwesenheit dieser Anführungen an dieser Stelle allein in diesem Briefe erkennbare Bedeutsamkeit derselben im Allg. in der Auslegung dieses, und über den Zweck derselben im Besondern in der des ersten Verses bereits geäussert und erlaube mir in letzterer Beziehung noch Folgendes hinzuzufügen. Wenn der heil. Ap., wie er denn that, die ganze Geschichte des mensch-

lichen Geschlechts als ununterbrochene Offenbarung der göttlichen Führung desselben zu seinem Heil und insbesondere das A. T. als Vorbereitungsanstalt auf das Christenthum oder vielmehr, weil alles Christenthum in dem Einen, Christus, begriffen, auf Christum und diesen als Vollender des dort Vorbereiteten und als Erfüller des dort Verheissenen betrachtete, Christum, den Sohn Gottes, allso für den erkannte, in welchem für Juden, wie für Heiden, allein Errettung zu finden ist, und wenn dieser Brief zum Zweck hat, diese von den Juden bekämpfte, von den Judenchristen mehr oder weniger angezweifelte, durch Beide bei Heiden und Heidenchristen leicht zu verhindernde oder zu erschütternde Ueberzeugung, auf welcher die Bedeutung des Christenthums als Weltreligion beruht, in der Gemeinde der Hauptstadt des röm. Reiches und durch sie bei Allen, welche sich irgendwie, freundlich oder feindlich, ihr näherten, zur Geltung zu bringen, so ist damit meines Erachtens das gegeben, was die Vereinigung so ziemlich aller vorstehend einzeln angegebenen Zwecke zulässt. Der Ap. musste, um den bedrohten Frieden in der Gemeinde selbst zu bewahren, und, wenn seine Worte weiter reichen sollten, den Frieden der Menschheit in dem Einen anzubahnen, die Judenchristen und Juden auf Christum als Erfüllung und Vollendung des A. T. hinweisen, die Heidenchristen und Heiden durch Hinweisung auf diesen Einen als Vollender und Erfüller des A. T. vor der Versuchung sicher stellen, das Heil im A. T. selbst zu suchen und so auf halbem Wege stehen zu bleiben.

v. 3 u. 4. In diesen beiden Versen wird nun der nach v. 2 vorherverkündigte Inhalt des *εὐαγγ. θεοῦ* in Beziehung auf die Person des Messias und zwar einerseits als Abkömmlings Davids, andrerseits als Sohnes Gottes angegeben. *περί* knüpft entweder nach Grt., Bg., Klln., Rch., O. an *εὐαγγέλιον*, oder noch ungezwungener nach Thdrt., d. W. („nach dem natürl. Zusammenh. an *εὐαγγ.*, nach der Grammatik an *προεπηγγείλ.*"), Rck., M., Thl., Fr., Ph. an *προεπηγγείλατο* an. Wenn ich auch den von Rck. urgirten Umstand, dass bei der ersten Verbindung v. 3. (soll heissen: v. 2.) zur Parenthese würde, nicht für zwingend halte, so empfiehlt sich die letzte dennoch als die natürlichere und als die, welche die Verwandlung von *αὐτοῦ* in *αὑτοῦ* nicht nöthig macht, nicht zu gedenken, dass die Verbindung: *εὐαγγέλιον περί τινος* eine durchaus neue wäre. Was die Construction betrifft, so hätten die letzten Worte: *Ἰ. Χ., τοῦ κυρίου ἡμῶν* auch an

περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ angeschlossen werden können; aber um die Verbindung des folgenden: *δι' οὗ ἐλάβομεν* mit ihnen zu ermöglichen, sind sie abgerissen und nachgesetzt worden. In Beziehung auf die Bezeichnungen *υἱοῦ αὐτοῦ* und *υἱοῦ θεοῦ* wird unter den Neueren gestritten, ob dieselben bloss als Amtsname für den Messias, wofür besonders Nsslt. in seinen exercitt. sacr. exercit. IV. und Klln. stimmen, oder als Bezeichnung seines göttlichen Wesens aufzufassen seien, wofür sich in Gemässheit der durchgehends in seinen Briefen auf das Bestimmteste hervortretenden Ansicht des Ap., Thl., O., d. W., Ph. und in weiterer Auseinandersetzung Rck. II. entschieden haben, und ich kann meine Ueberzeugung nur dahin aussprechen, dass unserm Ap. auf seinem dogmat. Standpunkte überhaupt und zu seiner in der folgenden Abhandlung wie in allen seinen Briefen deutlich zu Tage liegenden Absicht, die Möglichkeit einer ausreichenden Versöhnung und die auf dieser und der göttlichen Liebe beruhende Wirklichkeit der Erlösung nachzuweisen, das Amt des Erlösers, da anders weder das zur Befriedigung der Gott wesentlichen *δικαιοσύνη* erforderliche *δικαίωμα* (Cap. 3, 25. 5, 16.) geleistet, noch die zur Erzeugung der menschlichen *δικαιοσύνη θεοῦ* vermöge der *πίστις* dienende *ἀγάπη τ. θεοῦ* (Cap. 3, 26. 5, 6—8.) hinlänglich verbürgt werden konnte, ohne die allen socinianischen Ebionitismus von sich zurückweisende metaphys. Wesenseinheit mit Gott nicht genügt haben würde. Beides, *ὅτι ἐγένετο ἐκ σπέρματος Δ.* und *ὅτι ὡρίσθη υἱὸς θεοῦ*, sind Auszeichnungen, daher kein Gegensatz, wie Rck., A. wollen und wie wir es 2 Cor. 13, 4. finden: *ἐσταυρώθη*, *ζῇ*, sondern Steigerung, wie es auch Thl. nimmt, weshalb *μέν* und *δέ* um so eher wegbleiben konnten: „schon *κατὰ σάρκα* aus D.'s Geschlecht, *κατὰ πνεῦμ. ἁγιωσ.* aber u. s. w." Ein Gegensatz liegt nur in den Ausdrücken *κατὰ σάρκα* (cf. Sext. Emp. Th. II. XI. adu. Eth. 47. Plut. Mor. S. 264 m.: *ἡ κατὰ σάρκα ἡδονή* Jos. B. J. II. 8. §. 11 in.: *τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν*) und *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* (*ἁγιωσύνη*, Heiligkeit, 2 Cor. 7, 1. 1 Thes. 3, 13.), von welchen jener entweder nach Pl., Schr., Klln.: die leibliche Abstammung oder nach Schttg., Glckl., Rch., O., M., Thl., Ph., Rck. II.: die ganze menschliche Natur in Christo, oder nach Fr., d. W. (unbestimmt: „das sinnlich Organische und das menschlich Volksthümliche"), Zllr. von dieser nur: den in die Sinne fallenden Theil, dieser entweder nach

Chrys., Thphl., Mel., Sdlt., Rch., Fr., Rck., dem letzten mit völliger Aufgabe der Trinität, Umbr.: das πνεῦμα ἅγιον, oder nach Bnck., Pl., Schr., Gsslr., d. W.: das Höhere in der menschlichen, oder nach Trr., Wlf., Bg., Hm., Crpz., Cr., Chr. Schm., Bhm., Fl., O.: die göttliche Natur Christi bezeichnet. Thl. ist πνεῦμα ἁγιωσύνης die Bezeichung Christi von Seiten der Gottesfülle in ihm, indem nach der Analogie mit andern Individuen auch ihm eine Begabung mit dem heiligen Geiste beigelegt wird, was, obgleich die Analogie mit andern Individuen mehr für die zweite Fassung spricht, die Sache zweifelhaft lässt. Gegen die zweite Auffassung von κατὰ σάρκα wäre denn doch zu erinnern, dass σάρξ zwar die niedere Natur des Menschen, d. h. den Körper mit seinen Sinnen und Trieben, aber niemals den ganzen Menschen bezeichnet und auch unmöglich bezeichnen kann, indem auch bei dem in Sünde gefallenen Menschen nach des Ap. Paulus Lehre das πνεῦμα nie zur σάρξ gerechnet wird, sondern immer zu seiner höheren Natur im Gegensatz zur σάρξ, nur, von der Sünde gebunden, seiner Befreiung entgegenharrt. Wenn sich Ph. auf Joh. 1, 14. und Rom. 8, 3. beruft, wo σάρξ allerdings, wie in dem Ausdruck πᾶσα σάρξ, den ganzen Menschen bezeichnet, so kann ich die Anwendung der hebr. Metonymie auf einen einmal als Bezeichnung gewisser bestimmter Gegensätze (von den von Thl. V. citirten Stellen steht Mtth. 26, 41. das Fleisch des Menschen seinem eignen Geiste, Joh. 3, 6. die menschlich fleischliche Erzeugung der göttlich geistigen gegenüber) gangbar gewordenen Ausdruck nicht gestatten. Aber κατὰ σάρκα heisst auch nicht: „nach seiner leiblichen oder menschlichen Abstammung“, sondern dieser Begriff der Abstammung wird aus γενομένου erst hineingetragen, oder man müsste Ausdrücke, wie: κατὰ σάρκα Ἰουδαῖος, κατὰ σάρκα ἔνοχος θανάτου, wenn wir sie bilden wollten, durch: „seiner menschlichen oder leiblichen Abstammung nach ein Jude oder dem Tode unterworfen“ übersetzen können, was aber doch gewiss darin nicht liegen kann. So liegt auch in dem Ausdruck: κατὰ σάρκα υἱὸς Δ. oder: κατὰ σάρκα γενόμενος ἐκ σπέρμ. Δ. der Begriff der Abstammung nicht in κατὰ σάρκα, sondern allein in υἱός oder γενόμενος ἐκ σπέρμ., so dass diese letzten Bezeichnungen zum Ausdruck des Begriffs der menschlichen Abstammung vollkommen ausreichen und daher den Ausdruck κατὰ σάρκα zu einem müssigen Beisatz machen würden cf. das über

denselben Ausdruck bei Cap. 4, 1. Gesagte. Auch muss gegen diese Auffassung bemerkt werden, einerseits, dass, da die Empfängniss durch den heil. Geist geschehen und eben dadurch die Möglichkeit der ἀναμαρτησία vermittelt worden ist, Christus nicht so ohne Weiteres als ἐκ σπέρματος Δ. hervorgegangen betrachtet werden könnte, andrerseits, dass dieser Ausdruck in dieser Bedeutung dem andern am Wenigsten berechtigt gegenüberstehen würde: „menschliche Abstammung und göttliche Natur oder göttlicher Geist oder vom göttlichen Geiste Gewirktes." Was den andern Ausdruck betrifft, so ist gegen die erste Auffassung zu erinnern, dass Rck. sehr irrt, wenn er daraus, dass πνεῦμα δουλείας = πν. δουλικόν und πν. ἁγιωσύνης = πν. ἅγιον, folgern zu dürfen meint, dass nun πν. ἁγιωσύνης auch für das immer unter diesem Namen gehende und mit fest bestimmtem Begriffe allgemein bekannte πνεῦμα ἅγιον als den göttlichen Geist oder den Geist Gottes gesetzt worden sein könne und wenn er durch den beigesetzten gen. ἁγιωσύνης dieses letzte πνεῦμα vor der Auffassung als blosser Menschengeist für hinlänglich geschützt hält, da doch im Gegentheil der blosse Menschengeist durch diesen Beisatz vor der Verwechselung mit jenem vollkommen sicher gestellt sein musste. Gegen die dritte Auffassung von κατὰ πνεῦμα ἁγιωσ. spricht aber eben so wie gegen die zweite von κατὰ σάρκα ganz entschieden, dass, da es doch Niemand einfallen kann, zu behaupten, dass Christus mit Ausschliessung der menschlichen nur nach oder wegen seiner göttlichen Natur oder durch dieselbe zum Sohne Gottes bestimmt oder als solcher bezeichnet oder erwiesen worden sei, in das ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ das erste Komma nothwendig miteingeschlossen sein müsste und daher ein solcher Gegensatz gar nicht denkbar ist. Mit völliger Aufhebung des Gegensatzes zwischen κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα, aber eben auch schon allein deshalb sicherlich ohne alle Berechtigung, trennen Chrys., Thphl., Mel., die ältern luth. Ausleger, Sdlt. u. s. w. πνεῦμα ἁγιωσ., es für πν. ἅγιον nehmend, vom Vorhergehenden und Nachfolgenden und coordiniren die drei Stücke: ἐν δυνάμει, κατὰ πν. ἁγιωσύνης und ἐξ ἀναστάσ. νεκρῶν als drei verschiedene Zeugnisse für die Gottessohnschaft Christi: die Wunderkraft, die Mittheilung des heil. Geistes, und die Auferstehung, und Fr. unterscheidet sich nur in so fern, als er ἐν δυνάμει in weiterer Bedeutung durch: *ui ei data* erklärt. Gewiss scheint, da der heil.

Geist als in Wunderkräften wirkend gedacht wird, eine derartige Nebeneinanderstellung nicht ganz passend, da ferner der Grieche drei so unter der einen Kategorie des Beweismittels nebeneinandergestellte Dinge nicht durch drei so verschiedene Präpositionen einführen würde, so wäre auch von Seiten der Sprache dagegen zu excipiren; da das erste Beweismittel gar keinen Beisatz hat, so müsste es jedenfalls *ἐν δυνάμεσι* heissen, und überhaupt erscheinen die Ausdrücke zu unbestimmt cf. 15, 19: *ἐν δυνάμει σημείων κ. τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*. Den ersten und damit zum Theil auch den zweiten Einwand beseitigt zwar diejenige Erkl. einiger alten Exegeten, nach welcher *κατὰ πν. ἁγιωσ.* als *ἐν δυνάμει* bestimmend gedacht wird, nach Thdrt.: *διὰ τῆς ἀπὸ τοῦ παναγίου πνεύματος ἐνεργουμένης δυνάμεως*, so wie die von Mich., Amm. vorgeschlagene Erkl. von *κατὰ πν. ἁγιωσ.* durch: *καθὼς τὸ πνεῦμα ἅγιον προείρηκε*; allein beiden steht die in diesem Falle noch härter erscheinende Auslassung des zur Verbindung der Satzglieder nöthigen *καί*, der ersteren die auf diese Weise kaum erträgliche Verbindung der beiden ersten Glieder, und der letzteren insbesondere der Umstand entgegen, dass die Weissagung theils schon ihren Ausdruck gefunden hatte, theils so nicht auszudrücken gewesen wäre. Aber, wie gesagt, der Gegensatz zwischen *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* ist nicht hinwegzuleugnen, und wenn nun *κατὰ σάρκα* weder auf die leibliche Abstammung, noch auf die ganze menschliche Natur in Christo, sondern von dieser nur auf den in die Sinne fallenden Theil bezogen werden kann, so können *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* nur entweder die niedere, sinnliche Natur des Menschen im Gegensatze sei es zu seiner eigenen höheren geistigen cf. Mtth. 26, 41., sei es zum heil. Geiste Röm. 8, 4., sei es zu dem vom heil. Geiste Gewirkten, oder die auf die äusserliche sinnliche Natur des Menschen gegründete oder zu derselben in Beziehung stehende Betrachtungsweise im Gegensatze zu der den menschlichen oder den heil. Geist oder das von diesem Gewirkte zum Gegenstande habenden bezeichnen. Da nun der Ap. in allen diesen Gegensätzen mit Ausnahme des ersten sich des Wortes *πνεῦμα* ohne irgend einen Beisatz bedient cf. Rom. 8, 4. Gal. 4, 29., und, wenn einmal *πνεῦμα ἅγιον* nicht = *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, sich selbstverständlich nicht des letzten Ausdrucks bedienen konnte, so werden wir mit *πνεῦμα ἁγιωσύνης* nothwendig auf den menschlichen Geist des Herrn verwiesen und

πνεῦμα ἁγιωσύνης kann im Gegensatze zu seiner σάρξ nur das Höhere, Geistige in seiner menschlichen Natur im Gegensatze zu dem sinnlichen in die Erscheinung fallenden Theile derselben bedeuten. κατά kann entweder die Beziehung, oder das Mittel, oder die Ursache oder Veranlassung bezeichnen sollen cf. Cap. 2, 7. das zu καθ᾽ ὑπομονήν Gesagte. ἀνάστασις, ἀνίστασθαι werden gebraucht vom Aufstehen: 1. vom Sitze Xen. Cyr. VI. 2, 21. 2. eines Volks aus dem Zustand der Ruhe Demosth. I. cor. S. 273 m. 3. vom Schlafe Plut. Mor. V. S. 157 m. 4. vom Tode Luc. II. S. 281 m. S. 321 f. III. S. 371 m. S. 402 f. und ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν wird fast ohne Ausnahme für ἐξ ἀναστάσεως ἐκ νεκρῶν genommen, indem man den Wegfall des zweiten ἐκ aus der zu grossen Nähe des ersten erklärt. Nur M. und Ph. erklären es, sich genau an die Worte haltend, sonderbarerweise für allg. Ausdruck der Kategorie, von welcher die Erweckung Jesu der hier zu denkende concrete Fall ist, als ob man statt: „sein Erwachen vom Schlafe" sagen könnte: „sein Erwachen der Schlafenden". Man hätte allenfalls auch wohl an die von Christo bewirkten Todtenerweckungen denken können, durch welche er sich als Sohn Gottes oder wenigstens als verheissenen Messias erwiesen hat cf. Mtth. 11, 3 fgg. In jenem Falle würden wir: „durch die an ihm selbst vor sich gegangene Auferstehung der Todten", in diesem: „durch die von ihm bewirkte Auferstehung der Todten" zu übersetzen haben. Die Unmöglichkeit der ersten Auffassung muss jedem Unbefangenen sogleich einleuchten; denn wie kann man, wenn man die hinzuzudenkenden Worte weglässt, bei dem allg. Ausdruck: „Auferstehung der Todten" an die Auferstehung Christi von den Todten denken? Gegen die lezte ist einzuwenden, dass es dem Ap. an dieser Stelle wohl etwas fern liegen zu müssen scheint, die Wunder Christi überhaupt und die Todtenerweckungen insbesondere als Beweise seiner höheren Würde anzuführen. Daher haben, wie gesagt, fast alle Exegeten, namentlich Schlz., Pl., Glckl., Klln., O., Rch., Thl., Rck., Fr., Ph. nach Chrys. und der übrigen Kirchenväter, Syr. u. s. w. Vorgange ἀνάστασις νεκρῶν für ανάστασις ἐκ νεκρῶν genommen und ὁρισθείς übersetzt: „bezeichnet" d. h. kenntlich gemacht, dargethan, erwiesen, bestätigt oder beglaubigt „als Sohn Gottes durch die Auferstehung von den Todten," indem Gott nach Rck. durch die Auferstehung Christi einen festen unverkennbaren

ὅρος aufgestellt habe, damit er als der erkannt würde, der er in Wahrheit ist, (nur scheint beim Setzen eines ὅρος nicht die Bekanntmachung, sondern die Verhinderung einer Ueberschreitung von der einen oder der andern Seite als Absicht vorzuliegen cf. Plut. Mor. V. S. 133 m.) und da dem Ap. die Auferstehung Chr. nach 1 Cor. 15, 13—20 als Fundament seines κήρυγμα, der dadurch zu erzeugenden πίστις und der von dieser abhängigen δικαίωσις ib. v. 17. Rom. 3, 26. 4, 25. gilt, so würde ἐκ nach den meisten älteren und neueren Exegeten mit Recht das Bestätigende selbst einführen gegen Lth., Er., Schttg., Sp., Grt., Clr., Rsnm., Pl., Glckl., welche ἐκ durch „seit“ übersetzen. Kpp. ist unentschieden. Fl. will die causs. Bedeut. mit der temp. vereinigen, indem er diese mit jener für gegeben hält und an die auf die Auferstehung folgenden Thatsachen denkt; aber wenn man auch zugeben muss, dass eben so, wie mit der temp. die causs., auch mit der causs. die temp. Bedeutung gegeben sein könne, so kann doch der, welcher weiss, was unserm Ap. die Auferstehung Chr. bedeutet, ihn da, wo er nur die Auferstehung nennt, an andre dieser folgende Erweise der Gottessohnschaft unmöglich denken lassen. Thl. II. hält es für gleichgültig, ob man „durch“ oder „seit“ übersetzt, wenn nur dieses caussal gedacht werde. Aber auch gegen die letzte Auffassung von ἀνάστασις νεκρῶν ist einzuwenden, dass man doch in der That nicht einsieht, wie der Ap., welcher dieselbe Begebenheit in seinen Briefen überall mit unzweideutigen Worten bezeichnet, an dieser Stelle dazu gekommen sein sollte, ἀνάστ. νεκρῶν für ἀνάστ. ἐκ νεκρῶν zu schreiben, und die Härte des doppelten ἐκ erklärt nicht die Weglassung des zweiten, da er ja entweder ἐξ ἀναστ. αὐτοῦ ἐκ νεκρ. oder δι ἀναστ. αὐτοῦ ἐκ νεκρ. oder auch bloss ἐξ ἀναστάσεως αὐτοῦ hätte setzen dürfen. Was ὁρίζειν betrifft, so nimmt es d. W. in der Bedeutung des Bestimmens in Beziehung auf die menschliche Erk. und giebt ἐδικαιώθη 1 Tim. 3, 16. zu vergleichen, was aber doch immer nicht dazu dienen kann, ὁρίζειν eine solche Bedeut. zu vindiciren; M. und nach ihm Thl. V. ähnlich: „einsetzen in der Ueberzeugung der Menschen;“ Fr.: *inter mortales iis demum rebus a Deo constitutum esse, sine quibus eum esse Dei filium homines cognoscere non potuissent;* aber ὁρίζειν heisst überall nur entweder „begrenzen“ Jos. B. J. III. 3. §. 3, daher: „definiren“ Plat. II. Soph. S. 45 in. und „bestimmen, festsetzen,“ mit dopp. nom. oder acc.:

„zu etwas bestimmen“ Luc. IV. Cronos. S. 214 f. und die letzte Bedeutung ist die im N. T. allein vorkommende z. B. Act. 10, 42: ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τ. θεοῦ κριτὴς ζώντων κ. νεκρῶν, und man hat für die Bedeut.: „beglaubigen,“ wie namentlich Rck., Rch., O., welche sich hier ähnlich wie bei διό Cap. 2, 1. hin- und herwinden, eingestehen, auch nicht ein einziges Beispiel anzuführen. Indessen fehlt es, da ja ὁρίζειν nicht wie Rck. meint, so viel wie ὅρον τιθέναι, sondern so viel wie ὅρον περιγράφειν τινὶ oder soviel wie ὅρῳ διακρίνειν bedeutet, doch nicht so ganz und gar an Stellen, welche zur Eruirung einer derartigen Bedeutung für unsre Stelle den nöthigen Anhalt bieten, und ich will hier nur anführen Jos. Antt. XVII. 13. §. 3, wo es bei der Deutung eines Traumes heisst: τοὺς δὲ ἀστάχυας δέκα ὄντας τοσόνδε ἄριθμον ἐνιαυτῶν ὁρίζειν. Demosth. I. Phil. III. S. 124 m.: ἀπὸ ταύτης (sc. τῆς ἡμέρας) ἔγωγ' αὐτὸν πολεμεῖν ὑμῖν ὁρίζομαι und Plut. Mor. IV. S. 139 f.: ἐγὼ γὰρ αὐτὸ μὲν οἶδα καὶ ὁρίζω τὸ συμβεβηκὸς, ἡλίκον ἐστίν, aus deren erster sich: bezeichnen, aus deren zweiter: behaupten, erklären, oder vielleicht: erkennen, und aus deren dritter: ermessen, ergründen und erkennen als Bedeutungen ergeben und nach der letzten werden wir es uns erklären können, dass die beiden syr. Uebersetzungen ܐܬܝܕܥ i. e. *cognitus est* haben. Noch bleibt zu fragen übrig, was ἐν δυνάμει bedeute? In adj. Geltung hat es Klln. mit θεοῦ verbunden: *Dei potentis*, diese nicht zu rechtfertigende Verbindung aber sogleich wieder selbst verworfen, Mel. dagegen, dem sich Schttg., Hm., Par., Just., S. Schm., Pl., Ph. anschliessen, mit υἱοῦ θεοῦ und der Erste übersetzt: „*declaratus est esse Dei filius potens*,“ der Vorletzte: „Gottes Sohn in Kraft,“ wogegen Rck. einwendet, dass dieser Beisatz die Bedeutung des υἱὸς θεοῦ nur schwächen würde und durch die Auferstehung nicht Christi, sondern Gottes Macht erwiesen werde. Aber dann müsste auch die Bedeut. des Wortes „Gott“ durch Beisätze, wie: der Allmächtige u. s. w. abgeschwächt werden, und, dass die Auferstehung Gottes Macht offenbart, hindert nicht im Geringsten, dass sie nicht auch zugleich zur Offenbarung der Macht des Sohnes Gottes gereichen könne. Indessen ist es seit Bz., der es zuerst als Adv. genommen und *potenter* übersetzt hat, von den Meisten, namentlich Lth. („kräftiglich“), d. W., Rck., Thl., O. durch: „auf eine kräftige, überzeugende Weise“ wieder-

gegeben worden, und es ist nicht zu leugnen, dass von den von Rck. beigebrachten Stellen Col. 1, 29., 2 Tess. 1, 11., Luc. 4, 36., Mc. 9, 1. die beiden ersten sie zulassen. Allein das unmittelbar vorhergehende υἱοῦ αὐτοῦ scheint denn doch etwas mehr als die einfache Wiederholung zu fordern. Darum und weil die Ellipse doch etwas zu hart scheint, möchte ich auch nicht mit Rch. ϑεοῦ hinter ἐν δυνάμει suppliren und es lieber nach Mel. mit υἱοῦ ϑεοῦ: „als Sohn Gottes in Kraft“ d. h. in dem verherrlichten Stande der Erhöhung cf. Mtth. 26, 64., 28, 18. verbinden. Diese Erhöhung würde dann von seiner Auferstehung datiren; was davor liegt, gehört der ἀσϑενείᾳ cf. 1 Cor. 15, 43. und wegen des Gegensatzes 2 Cor. 13, 4. An Bestätigungen als υἱὸς ϑεοῦ fehlt es, ganz abgesehen von den von Christo selbst verrichteten Wundern, auch in der ἀσϑένεια nicht Mtth. 3, 17., 17, 5.; aber als υἱὸς ϑεοῦ ἐν δυνάμει bezeichnet ihn erst seine Auferstehung. Fassen wir jetzt das ganze zweite Komma zusammen, so ergiebt sich eine dreifache Auffassung als möglich. Entweder nehmen wir die ἀνάστασις νεκρῶν von den Todtenerweckungen, welche der Herr selbst auf Erden vollbracht hat; dann ist er nach der durch Heiligkeit ausgezeichneten geistigen Seite seiner menschlichen oder nach seiner göttlichen Natur durch die von ihm selbst bewirkten Todtenerweckungen als Sohn Gottes in seiner Herrlichkeit erkannt oder bezeichnet worden. Oder wir verstehen unter ἀνάστασις νεκρῶν die zukünftige allg. Auferstehung der Todten und halten an der gewöhnlichen Bedeutung von ὁρίζειν fest; dann ist Christus bestimmt zum Sohne Gottes in Herrlichkeit d. h. nach des A. T. und seiner eigenen Voraussagung, als die von dorther bekannte Persönlichkeit, von der Auferstehung der Todten an oder nach der Auferstehung vor den Menschen zu erscheinen. Oder wir nehmen ἀνάστασις νεκρῶν für ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, so ist Christus aus oder seit seiner eigenen Auferstehung als Sohn Gottes in Herrlichkeit erkannt oder bezeichnet worden. Gegen die erste Auffassung ist schon erinnert worden, dass die Anführung der von dem Herrn selbst verrichteten Wunder als Beweise seiner Gottessohnschaft an dieser Stelle sehr unwahrscheinlich sei und sie ist als alleiniger Beweis dafür noch viel unwahrscheinlicher. Gegen die zweite streitet weder, dass ἐκ in seiner temporalen Bedeutung gewöhnlich von bereits vergangenen Ereignissen gebraucht wird, da dies gerade nicht in seinem Wesen liegt und es auch nicht an Beispielen fehlt, aus

welchen hervorgeht, dass es wohl auch zur Bezeichnung einer noch bevorstehenden Aufeinanderfolge oder eines noch zukünftigen *terminus a quo* angewandt werden könne cf. Xen. Oec. 18, 1.: ἐκ τούτου ἄρα θερίζειν εἰκός, ib. 6: ἐκ τούτου καθαροῦμεν τὸν σῖτον λικμῶντες u. s. w., cf. auch ἀπό Xen. Cyr. V. 1, 6: οὔ σὺ ἔσῃ τὸ ἀπὸ τοῦδε *), noch, dass nach Rck. die hohe Idee des Ap. vom Sohne Gottes keine Bestimmung von ausserhalb zulasse, indem ja derselbe Ap. sagt: ἐν ἀνδρὶ, ᾧ ὥρισε Act. 17, 31., und wenn Gott τὸν ἑαυτοῦ υἱόν senden kann Cap. 8, 3., so kann er ihn auch wohl zu etwas bestimmen, und es kann dieser Einwand gar nicht erhoben werden, wenn πνεῦμα ἁγιωσύνης als die geistige Seite der menschlichen Natur Christi aufgefasst wird; nur freilich ist Christus υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει schon seit seiner eigenen Auferstehung und Himmelfahrt und wir könnten daher das ὁρίζειν nur auf seine künftige Erscheinung beim Weltgericht beziehen. Wollten wir aber ἀνάστασις νεκρῶν für ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν nehmen, so könnten wir ὁρίζειν selbstverständlich nur entweder durch: bezeichnen oder durch: erkennen übersetzen, weil die Bedeutung des Bestimmens auf etwas hinweist, was für jetzt noch der Zukunft vorbehalten bleibt. Nehmen wir das Letztere, so würde κατά weder das Mittel, noch die Ursache, noch auch die Beziehung angeben können, indem die göttliche oder das Höhere in der menschlichen Natur nicht gut weder als Mittel, wodurch, noch als Ursache, warum, noch als ausschliesslicher Gegenstand betrachtet werden kann, in Beziehung auf welchen der Herr nach oder aus seiner Auferstehung als Gottes Sohn erkannt worden ist. Nähmen wir dagegen das Erstere, so könnte κατά zwar auch weder das Mittel, noch den Gegenstand, noch, wenn wir πνεῦμα ἁγιωσύνης von der göttlichen Natur verstehen, die Ursache bezeichnen; aber es könnte diese Letztere dann dadurch bezeichnet werden, wenn πνεῦμα ἁγιωσύνης von der menschlichen Natur genommen wird: „welcher wegen des Geistes der Heiligkeit durch seine Auferstehung von den Todten als Sohn Gottes bezeichnet worden ist." Wird ἀνάστασις νεκρῶν und also auch ὁρίζειν in seiner eigentlichen Bedeutung genommen, so wird κατά ebenfalls nur den Geist der Heiligkeit in der menschlicen Natur Christi als die

---

*) Dion. Hal. A. R. Th. III. S. 180 in: οὔτε σὸς ἀνὴρ (ἔσται) ἀπὸ ταύτης τῆς ἡμέρας.

Ursache anzeigen, um deren willen derselbe von Gott zu seinem Sohne bestimmt worden ist. Da ich nun zur Verwandlung von ἀνάστ. νεκρῶν in ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν keinen zureichenden Grund erkennen kann und da ich ὁρίζειν in einer andern als der im N. T. gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen Bedenken trage, so wende ich mich der zweiten Auffassung zu und was dann das Socinianische derselben betrifft, so liegt es wohl auf der Hand, einmal, dass weder die Uebersetzung von ὁρίζειν durch: bestimmen, noch die Erklärung des πνεῦμα ἁγιωσύνης als geistiger Seite der menschlichen Natur in Christo damit auch nur das Geringste zu schaffen hat, dasselbe vielmehr allein aus der falschen Idee vom υἱὸς θεοῦ entspringen kann, und dann, dass, wo wie Col. 2, 9., 2 Cor. 5, 19. eine Vermenschlichung Gottes gelehrt wird, hinwiederum auch eine Vergöttlichung der Menschheit gelehrt werden müsse. Endlich ist noch zu erwähnen, dass die Lesart προορισθέντος in der uulg., bei den lateinischen Vätern und den katholischen Exegeten zu wenig beglaubigt ist und überhaupt zu wenig für sich hat, um Berücksichtigung zu verdienen. *)

v. 5. χάρις καὶ ἀποστολή. Dieses bezeichnet bei den Griechen ursprünglich eine Sendung zu Schiffe cf. Plut. Par. III. Timol. S. 1 in. IX. Dion S. 18 m., dann wohl Sendung, Gesandtschaft überhaupt Arist. Eth. Nic. IV. 2, 15., sicherer aber Jos. uit. §. 52., Antt. XX. 2 §. 5,**) daher im N. T. die Sendung der Jünger des Herrn und, da dieselbe eine dauernde war, das Amt derselben Act. 1, 25. 1 Cor. 9, 2. Gal. 2, 18; jenes ist im N. T. nicht allein die in der Vergebung der Sünde bestehende göttliche Gnade im Allgemeinen, sondern, und zwar vorzugsweise mit dem Zusatze δοθεῖσά μοι, zuweilen auch mit Nennung Gottes als Gebers, die besondere zur Führung eines bestimmten Amtes im Reiche Got-

---

*) In den von Hase Dogmat. Aufl. 2 angeführten Stellen *Athanas. d. incarnat. D. Verbi* S. 266 und *Conf. orth. P. I. Qu.* 47 S. 319 bezeichnen κατὰ σάρκα und κατὰ τὴν σ. unleugbar den ganzen Menschen; aber theils kann ich diesen späteren Gebrauch des Ausdrucks nicht für massgebend erkennen, theils würde ich, auch das Massgebende zugestanden, dennoch darin, dass sich die Bestimmung zum Sohne Gottes kaum anders als ausschliesslich auf die menschliche Natur beziehen kann, seine Bezeichnung oder Erweisung aber diese mitbegreifen muss, eine nicht zu überwindende Schwierigkeit erblicken.

**) am Unzweifelhaftesten Dion. Hal. A. R. Thl. IV. S. 85 m.: τῆς ἐπὶ τὸν θάνατον ἀποστολῆς.

tes befähigende Gnade Cap. 12, 3. 15, 15. 1 Cor. 3, 10. Gal. 2, 9. und es gewinnt nicht selten, wie hier, den Anschein, als ob es für dieses Amt selbst gesetzt werde. Gewiss aber ist, dass das Wort auch den Erweis der göttlichen Gnade oder die Gabe bezeichnet, welche von der göttlichen Gnade ihren Ursprung leitet, wie bekanntlich sonst im plur. z. B. Jos. Antt. III. 1. §. 4: *τὰς τοῦ θεοῦ χάριτας καὶ δωρεάς* cf. von menschlichen Gnadenerweisungen, Gunstbezeigungen, Gefälligkeiten ib XV. 2 §. 2: *χάριτας ἀποδίδοσθαι*, und im N. T. bei unserm Ap. im sing. von freiwilliger Gabe zur Unterstützung Nothleidender 1 Cor. 16, 3. 2 Cor. 8, 4. Mit Chrys. haben Clv., Bz., Grt. *χάριν καὶ ἀποστολήν*, als Handiadyoin betrachtet und in *χάριν τῆς ἀποστολῆς* verwandelt, womit die Erklärungen von Wttst.: *gratiam, quae est apostolatus*, Bhm.: *beneficium Dei, quod est in munere apostolico*, Fr.: *fauoris dimini documentum, dico autem munus apostolicum*, Ph.: „das *καί* ist explicativ: „Gnade, nehmlich Apostelamt,“ in so fern übereinstimmen, als sie zwei Dinge, welche der Ap. durch *καί* verbunden neben einander gestellt hat, als eines für das andre gesetzt und dieses bestimmend oder erklärend ansehen. Dagegen sind nach Aug., Er., Cal., S. Schm., Hm., Bnck., welche *χάρις* ganz allgemein von der vergebenden Gnade genommen haben, verschiedene andere Versuche gemacht worden, mit *χάρις* einen Begriff zu verbinden, welcher es nicht nur von *ἀποστολή* unterscheidet, sondern auch wieder passend damit verbindet, und zwar von Klln.: „die Gnade, durch welche der Ap. nach seiner früheren Verblendung den Zutritt zum Christenthum nnd dessen Heil erlangt hat,“ von Rch.: „die Gnade, welche ihm seine Verfolgung vergab und ihr Werk durch Verleihung des Apostelamts krönte,“ von Glckl.: „die Gnadenwirkung, wodurch P. zum Ap. wurde, also seine Bekehrung und Wiedergeburt zu einem neuen Menschen,“ von M.: „die göttliche Huld überhaupt, der P. durch Christum theilhaftig wurde,“ von O.: „Gnade der Berufung im Allg. und Sündenvergebung gegenüber der *ἀποστολή* als Berufung im Besondern zum Apostel,“ von Thl. II.: „entweder die specielle Gnade der Berufung zum Apostelamt oder die wunderbare Bekehrung als *cond. sine qua non* seiner Berufung zum Apostelamt.“ Rck. bedauert bei allen diesen Erklärungen mit Recht das Unsichere und Unbefriedigende derselben, überlässt dem Leser die Wahl, scheint sich selbst aber mehr zum Hendiadyoin zu neigen. Was mich betrifft, so möchte ich, da es dem

Ap. hier nur darauf ankommen kann, seine Berechtigung zum Schreiben darzulegen, wozu jene weite Fassung von χάρις nicht helfen kann, das Verhältniss zwischen χάρις und ἀποστολή so bestimmen, dass dieses den Beruf, jenes entweder die göttliche Gnadengabe, welche zu diesem Berufe geschickt macht und sich von χάρισμα nur dadurch unterscheidet, dass dieses mehr speciell und daher bestimmt und abgeschlossen erscheint, oder auch die aus göttlicher Gnade ertheilte Befähigung zu einem besonderen Amte bezeichnet, was aber, genau genommen, zuletzt mit dem Andern auf Eins hinausläuft, in so fern jede Befähigung eine Gabe und jede Gabe eine Befähigung in sich schliesst. Das Erstere ist durch den Sprachgebrauch mehr verbürgt. Aehnlich d. W., Thl. V., welche unter χάρις die erwählende und befähigende verstehen, wogegen ich nur erinnern möchte, dass der Begriff der Erwählung auch ohne χάρις in dem blossen ἐλάβομεν ἀποστολήν nothwendig gegeben ist. ἐλάβομεν kann entweder auf P. allein, oder mit ihm auf diejenigen Apostel bezogen werden, welche gleich ihm den Heiden das Ev. verkündigten, in welchem letzteren Falle aber dann freilich die Wörter ἀπόστολος und ἀποστολή in einem weiteren Sinne genommen werden müssten, in so fern von den Aposteln *par excellence* nur P. den Namen des Heidenapostels verdiente. Da es, wie wir gesehen, hier offenbar das Bestreben des Ap. ist, sich den Jüngern des Herrn gleichzustellen, so werden wir den plur. nur auf ihn beziehen dürfen. Wegen des Gebrauchs des plur. und der häufig vorkommenden Abwechselung desselben mit dem sing. verweist Thl. auf Cicero und 2. Cor. 5, 11. Col. 4, 3. 2 Petr. 1, 15. 16. und ich füge Demosth. I. Phil. ep. S. 170 hinzu, wo ἐμμείνωμεν, ᾤμην, ἐκ τῆς χώρας τῆς ἐμῆς, παρ᾽ ἡμῶν; S. 171 m., wo ἔγωγε, ὡς ἡμᾶς, S. 172 m., wo τοῖς παρ᾽ ἐμοῦ mit ib. f. πρὸς ἡμᾶς u. s. w. abwechseln, und wir werden mit Rck., O., Thl., d. W., Ph. auf Khlr's: Behauptung, dass unser Ap. sich, wo er von seiner Person allein rede, nie des plur. bediene, um so weniger Gewicht legen, als auch in unserm Briefe Cap. 3, 8: βλασφημούμεθα und ἡμᾶς kaum, ib. v. 9: προῃτιασάμεθα, Cap. 4, 9: λέγομεν γάρ aber bestimmt nicht anders als vom Ap. P. ausschliesslich verstanden werden können. In δι᾽ οὗ bezeichnet διά nach Cal., Cr. den Geber, nach Or., M., Fr., Ph. den Vermittler, cf. Gal. 1, 1. 1 Cor. 1, 9., wo διά von Gott gebraucht wird. O., d. W., Rck., Thl. V. lassen es unentschieden, wie sich der Ap. das Verhältniss gedacht habe.

Es genügt zu bemerken, dass, wo *διά*, wie in der letzten Stelle, von Gott gebraucht wird, eben nicht an den Urheber, von dem der Ruf ausgeht, sondern an die Vermittelung gedacht wird, durch welche man dazu gelangt ist, wie es auf der andern Seite da, wo es von Christo gebraucht wird, die selbstständige Mitwirkung nicht ausschliesst. Als Zweck der *χάρις κ. ἀποστολή* wird *ὑπακοὴ πίστεως* cf. Cap. 16, 26. genannt, worunter entweder nach den meisten Erklärern, Syr.: ܐܝܟ ܕܢܫܬܡܥܘܢ ܠܗܝܡܢܘܬܐ i. e. *ut fidei obediant*, Klln., O., Rck., d. W., Ph., Thl. V.: der Gehorsam, welcher dem Glauben geleistet wird cf. 2 Cor. 10, 5: *εἰς ὑπακοὴν Χριστοῦ* Act. 6, 7: *ὑπακούειν τῇ πίστει*, oder nach Bz., Grt., Cal., Trr., Bnck.: der Gehorsam, welchen der Glaube erzeugt, oder endlich nach Thphl., Clv., S. Schm.: der Gehorsam, welcher im Glauben besteht oder vom Glauben vollzogen wird, verstanden werden kann, und die beiden erstenmal kann wieder *πίστις* entweder subjectiv als Ueberzeugung oder objectiv als Glaubenslehre genommen werden. Die dritte Auffassung finden wir Cap. 11, 30. 31. cf. ib. v. 23. und es wird, da die *πίστις* offenbar Zweck ist und das sittliche Handeln hier fern liegt, zwischen der ersten und dritten zu wählen sein, wobei aber nicht zu übersehen, dass die erste, wenn der Glaube subjectiv genommen wird, entweder mit der zweiten oder mit der dritten zusammenfällt. Mir scheint die erste, welche den Glauben, aber freilich nicht nach Thdrt., Bz., Bg., Fr., Thl. V. als fertige Glaubenslehre, sondern nach O., Rck., d. W., Ph. als neue Lebensrichtung objectiv fasst, dem Ap. hier am nächsten liegen zu müssen. *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* kann nicht gut mit *ἐλάβομεν*, eher mit *ἀποστολήν* verbunden werden, obgleich man da vielmehr *εἰς πάντα τ. ἔθνη* erwarten sollte, schliesst sich aber am Ungezwungensten nach d. W., Rck., O., Ph. an *ὑπακοὴν πίστεως* an: „damit unter allen Völkern dem Glauben gehorsamt werde." *ἔθνη* ist in früherer Zeit, wie v. 13. 15. 18. dieses Capitels und wie im ganzen übrigen Briefe, wo möglicherweise nur Heiden verstanden werden können cf. besonders Cap. 15, 9 fgg., auch hier meistentheils von den Heiden mit Ausschluss der Juden genommen worden, und so nehmen es auch jetzt noch Thl., O., Ph., A. Dagegen verlangen in neuerer Zeit Klln., Rch., M., Br., Rck. den Einschluss der Letzteren und zwar Rck., ohne einen andern Grund anzugeben, als dass es am Tage liege und von den neuesten

Auslegern einstimmig so genommen werde. Wenn aber nach Act. 9, 15. 22, 21. und nach seiner eigenen Erklärung Eph. 3, 8. dem Ap. P. der besondere Beruf zu Theil geworden war, den Heiden das Ev. zu verkündigen, und wenn dieser Brief, an eine überwiegend aus Heidenchristen bestehende Gemeinde gerichtet, seinem ganzen Inhalte nach mehr gegen Israel und für die Heiden geschrieben ist, so scheint es mir sehr natürlich, dass der Ap. hier gerade diesen seinen absonderlichen Beruf recht betont, womit er gewiss nicht der Berechtigung, bei sich darbietender Gelegenheit auch unter Israel zu wirken, entsagen will. Auch scheint diese Ansicht bei Rck. keine Festigkeit erlangt zu haben, weil er in der Einleitung S. 364 diese Stelle als völlig entscheidenden Beweis dafür, dass P. an Heidenchristen geschrieben, ansieht. Die Worte *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* können nicht nach Syr., Chrys., Thdrt., Er., Amm., Pl. das Object der *πίστις* sein; denn das würde heissen: *εἰς τὸ ὄνομα* oder *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, noch nach Ambr., Hil. so viel wie: in seinem Namen oder: an seiner Stelle bedeuten; denn so würde höchstens *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, ὑπὲρ αὐτοῦ* oder *ἀντ᾽ αὐτοῦ* übersetzt werden können, noch nach Chr. Schm.: *nomine eius siue eius caussa*, was ebenfalls *ὑπὲρ αὐτοῦ* heissen würde, noch nach Kpp. *εἰς τὸ κηρύσσειν αὐτόν*, oder nach Bz., welcher auf Act. 9, 15: *τοῦ βαστάσαι κ. τ. λ.* verweist: *eius nominis caussa*, wenn darin etwas Anderes als die Verherrlichung des Namens Christi liegen soll, sondern sind nach Grt., Mor., Rck., d. W., O., Fr., Thl., Ph. zu übersetzen: „zu seiner Verherrlichung“ oder: „um seines Namens willen“ in dersalben Bedeutung cf. 2 Thess. 1, 12. Phil. 2, 10. Act. 15, 26. und entweder nach Chrys., Er., Grt., Amm., Fr., Thl. mit *ὑπακοὴ πίστεως*, oder nach Bz., Bg. mit *ἐλάβομεν χάρ. κ. ἀποστ.*, oder auch nach d. W. mit dem vorhergehenden Satze im Ganzen zu verbinden und dies wird das Beste sein. Rck. knüpft die Worte, in so fern sie noch immer den Zweck der Sendung enthalten, an *ἐλάβομεν*, in so fern sie aber den Zweck der *ὑπακοὴ πίστ.* bezeichnen, an dieses an und unterscheidet zwischen diesem als nächstem und *ὄνομα αὐτοῦ* als höherem Zwecke; doch wird man sich, da bei zweien die eine Verbindung nur eine mittelbare sein kann, immer für die eine entscheiden müssen. Wegen *ὄνομα* vergleiche man noch im Griechischen Plut. Par. III. Arist. S. 207 m.: *μέγα ὄνομα* II. Coriol. S. 243 in. Ael. V. H. II, 13 in.: *πολὺ τὸ ὄνομα*.

v. 6 führt den Ap. nach Rom, indem unter alle Heiden, zu deren Apostel er bestellt ist, nothwendig auch die Römer gehören, und wenn er freilich nicht berufen ist, ihnen zuerst das Ev. zu predigen, so ist er doch berechtigt, auf dem gelegten Grunde fortzubauen. Welche Stelle die allgemeine κλῆσις in der Heilsordnung einnehme, lernen wir aus Cap. 8, 30. und wie sie vollzogen werde, aus Cap. 10, 14. 15. Der Rufende ist nach der ersten Stelle Gott; doch ergeht, wie Alles, auch der Ruf durch Chr. an uns, daher auch er als der Rufende, nur nicht zu sich selbst als dem letzten Zweck, sondern durch sich zu Gott, wohl gedacht werden kann und also wohl nichts im Wege steht, die κλητοὶ Ἰ. Χ. mit Lth., Bg., M., Rck. als die von Chr. Berufenen anzusehen. Dagegen erklären, weil Rom. 8, 30. 9, 24. 1 Cor. 1, 9. 7, 15. 17. 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 2, 14. 2 Tim. 1, 9. immer Gott als der Rufende erscheint, Bhm., Thl., d. W., Rch., Fr., Ph. nach Bz.: *qui Dei beneficio estis Jesu Christi siue in Jesu Christo adoptati*, und Er.: *adoptione adsciti in ius et cognomen J. Chr.* Rck. vergleicht mit Recht ἀγαπητοὶ θεοῦ v. 7 und ich füge Plut. Par. VII. Cleom. S. 240 in.: τὴν ἐρωμένην τοῦ βασιλέως hinzu und das von d. W. dagegen angeführte ἐκλεκτοὶ αὐτοῦ Mtth. 24, 31. kann eben so gut auch dafür angewandt werden, und wenn wir gleich keine Stelle anzuführen haben, in welcher Chr. von unserm Ap. als ὁ καλῶν dargestellt wird, so werden in dem Gleichniss Mtth. 22, 2. fgg., welches der Sache doch am Ende den Namen gegeben, auch die Knechte als καλοῦντες beschrieben, wiewohl der König immer der Einladende bleiben wird, und Luc. 5, 32. sagt der Herr von sich selbst: οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι κ. τ. λ. Die entgegenstehende Erklärung legt etwas in den Ausdruck, was darin nicht liegt. Hm., dem d. W., Lchm. gefolgt sind, hat, um κλητοί mit ἐστέ verbinden zu können, das Komma hinter ὑμεῖς getilgt: „unter welchen auch ihr berufen seid;“ aber angenommen, dass κλητοί ἐστε für κεκλημένοι ἐστέ stehen könnte, so wird doch, so viel ich sehe, diese Verbindung durch den angefügten gen. Ἰ. Χ. unmöglich und es wird immer κλητοὶ Ἰ. Χ. die Apposition zu ὑμεῖς bilden. Wenn aber d. W. die Worte: „unter welchen auch ihr euch befindet“ gar zu nichtssagend erscheinen, so übersieht er, dass eben in ihnen die Berechtigung des Ap. ausgesprochen ist, seine ἀποστολή auch auf die Christengemeinde in Rom auszudehnen; daher denn Rck. mit Recht das Komma wiederhergestellt hat. Wegen καλεῖν vergl. übrigens

Theophr. char. eth. S. 7 f.: κεκλημένος ἐπὶ δεῖπνον Plut. Mor. IV. S. 274 m.: εἰς τοὺς γάμους καλεῖσθαι. Par. V. M. Crass. S. 150 m.: ἐπὶ τὴν ὑπάτειαν. Sert. S. 191 f.: ἐπὶ κοινωνίᾳ πραγμάτων.

v. 7. Der eigentliche Gruss, den Worten nach sich genau an v. 1 anschliessend, lässt auf die Bezeichnung der Empfänger statt des weltlichen χαίρειν den in fast allen paul. Briefen wörtlich wiederkehrenden, nur in dem an die Col. um die Worte: καὶ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χ. verkürzten, in den beiden Briefen an den Tim. nnd in dem an den Tit. zwischen χάρις und εἰρήνη durch ἔλεος erweiterten christlichen Segenswunsch folgen. In jener ist θεοῦ bei ἀγαπητοῖς gen. subi.. cf. Cap. 16, 8. 9: τὸν ἀγαπητόν μου, und während dieses nur hier gebrauchte Prädicat, dem Christen vorzugsweise gegeben, ihn nothwendig an die vom Ap. Cap. 5, 6—10. so schön geschilderte göttliche Liebe in Chr. erinnert, wird die nicht nach Just.: hier geradezu von bereits wirklich erlangter, auch nicht nach Er., Bald., Grt., Cal., Trr., Pl., Glck., Klln., d. W. bloss von zu erlangender, gewiss nicht nach Wll., Hnn., S. Schm., von einer imputirten, nicht nach Hm., Sml. von einer den Christen überhaupt und noch viel weniger nach Chr. Schm. von einer vorzugsweise den Heidenchristen einfach den Namen leihenden Heiligkeit zu verstehende, sondern nach Mor., Bhm., Rsnm., Kpp., Fl., Thl., Bnck., O., Rch., M., Fr., Rck., Ph. in ihrer ächt theokrat. Bedeutung aus dem A. T., in welchem nach d. W. die sittliche Bedeutung ebenfalls nicht fehlte (cf. קְדֹשִׁים Deut. 33, 3. Ps. 16, 3. 34, 10. חֲסִידִים, nach LXX. ὅσιοι, 1. Sam. 2, 9. Ps. 4, 4. ἅγιοι 1 Mcc. 6, 24. 10, 39. 14, 15 u. s. w.) herübergenommene Benennung ἅγιοι (cf. 2 Cor. 1, 1. Eph. 1, 1. Phil. 1, 1. Col. 1, 2.) in ihrem Gegensatze zu allem Ungöttlichen, Unreinen und Gemeinen in der Welt, in so fern nach Este die, freilich nach menschlichem Vermögen und verhältnissmässig, wirklich Heiligen den Hauptbestandtheil der christlichen Gemeinde ausmachten, anerkennend und, in so fern sie nach Er. u. s. w. *a pristinis uitiis ad sanctimoniam uitae uocati erant*, an die Bestimmung des Christen mahnend wirken, in welcher letzteren Beziehung, wie ausserdem nur noch 1 Cor. 1, 2. κλητοί hinzugefügt ist cf. 1 Thess. 4, 7., worin jedoch nebenbei auch Stärkung und Trost liegen nach Cap. 8, 30.; in diesem verhalten sich χάρις und εἰρήνη nach O., Rck., d. W., Ph., Thl. V. wie Grund und Folge, und ist das Letztere, wie das

hebräische שָׁלוֹם, der Inbegriff alles wahrhaft Wünschenswerthen, welcher in der durch Christum bewirkten Versöhnung mit Gott nach Cap. 5, 1 ff. in seinem Anfang und *ἐπ' ἐλπίδι* auch in seinem Ende gegeben ist. Gott wird als Geber, Chr. als Vermittler dieser beiden Güter angesehen und daher Beide: *θεὸς πατήρ* und *κύριος* von *ἀπό*: „von Gott, unserm Vater, und von dem Herrn J. Chr.," wie es schon der Syrer giebt, nicht, wie Er., Glck. wollen, der Letztere, durch *καί* mit *ἡμῶν* in Parallele gestellt, von *πατήρ* abhängig gemacht: „von Gott, unserm und des Herrn J. Chr. Vater," als stände da: *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν τε καὶ κυρίου Ἰ. Χ.* Mit Recht rechnet Ph. diese Gleichstellung Gottes, des Vaters, und des Herrn Chr., zu den mittelbaren, aber entscheidenden Beweisen für die Gottheit Christi. Die von Trr. aufgestellte Behauptung, dass *τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ* für *τῇ ἐκκλησίᾳ Ῥωμαίων* cf. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. gesetzt sei, um auch die nicht in Rom ansässigen, aber zur Zeit sich dort aufhaltenden fremden Christen einzuschliessen, hat die Zustimmung Wlfs., Bhms., Thls. gefunden; aber man sieht nicht ein, warum der Ap. dann nicht eben so 1 und 2 Thess. *τοῖς οὖσιν ἐν Θεσσ.* geschrieben hätte, wie er sich dieser Form hier und 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 1, 1. Eph. 1, 1. Phil. 1, 1. Col. 1, 2. bedient hat, da es ja gewiss auch in Thessalonich nicht an zeitweilig sich dort aufhaltenden Christen gefehlt haben wird, und der Brief würde nach meiner Meinung von seiner Bedeutung verlieren, wenn er nicht gerade ausschliesslich für die Gemeinde zu Rom bestimmt und an dieselbe adressirt wäre. Auf zufällige Besucher konnte er keine Rücksicht nehmen, und wer sich längere Zeit dort aufhielt, gehörte für die Zeit seines Aufenthalts in Rom zur dortigen Christengemeinde. Aus der in *cod. G. gr. et lat.* sich findenden Auslassung von *ἐν Ῥώμῃ* und aus der Bemerkung des Scholiasten im *cod.* 47, dass es in seiner Urschrift ebenfalls nicht gestanden habe, so wie aus der Auslassung von *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* v. 15. in *cod. G. gr. et lat.* will Rck. zwar nicht mit Rch. schliessen, dass Paulus in mehreren seiner Briefe den Wohnort der Adressaten gar nicht angegeben habe und dieser erst von den Abschreibern nach Context oder Tradition und Conjectur hinzugefügt worden sei, indem er da, wo er an bestimmte Leser schrieb, gewiss auch den Namen des Ortes selbst angegeben haben werde; aber er hält es bei einem Briefe, wie dieser, welchem der Ap. eine weitere Verbreitung wünschen musste, für möglich, dass dem für die röm.

Christengemeinde bestimmten und daher den Ortsnamen enthaltenden Exemplare zugleich für andere Orte der westlichen Gegenden, welche der Ueberbringer auf seinem Wege nach Rom zu passiren hatte, Abschriften ohne Ortsbezeichnung beigegeben worden seien. Dagegen möchte ich die Kostbarkeit und Schwierigkeit solcher Abschriften, die auch dem didaktischen Theile des Briefes nicht fehlende Individualität und den Uebelstand zu bedenken geben, welchen etwa ein früheres Bekanntwerden des Briefes von anderer Seite her mit sich führen musste. Wenn aber Bz., Chr. Schm. mit Berufung auf Cap. 11, 28. das erste Prädicat für die Judenchristen, das zweite für die Heidenchristen in Anspruch nehmen, so würde ich, abgesehen von der an sich ganz ungehörigen, aber in einem Schreiben, welches sich gerade die Gleichstellung beider Theile und ihre Vereinigung zu einem Ganzen zur Aufgabe gestellt hat, zwiefach unerklärlichen Trennung, denn doch in jedem Falle vor *κλητοῖς* ein *καὶ τοῖς* vermissen, da, so an einander gefügt, beide Prädicate nur für eine und dieselbe Art von Individuen bestimmt sein können. Weil sich die eigentliche Grussformel: *χάρις ὑμῖν κ. τ. λ.* grammatisch nicht genau an die vorhergehenden Worte anschliesst, so hat Bz. und in neuerer Zeit Lchm. hinter *ἁγίοις* ein Punct gesetzt, Fr. sogar abgesetzt und die Worte *χάρις ὑμῖν κ. τ. λ.* zum Folgenden gezogen, während d. W., Thl., Bnck., Rck. nur ein Kolon setzen. Mag man nun mit Rck. annehmen, dass die von unserm Ap. zuerst eingeführte Grussformel *χάρις κ. τ. λ.* nur eine christliche Umbildung des heidnischen *χαίρειν* sei, oder mit d. W. nach Fr., dass die neutestamentlichen und zuweilen auch andere griechische Briefsteller cf. Plut. Par. VII. Phoc. S. 90 f.: *ἀφεῖλε τῶν ἐπιστολῶν τὸ Χαίρειν*, das *χαίρειν*, jene vielleicht als profan, weggelassen haben, so wird doch die in allen paulin. Briefen, welche nicht an eine einzelne Person gerichtet sind, und auch in diesen ist die Sache bis auf das fehlende Personalpronomen, wegen des doppelten *nom.* dieselbe, in der nehmlichen Weise sich wiederholende Wortstellung, worauf Thl. aufmerksam macht, die Annahme eines Anakoluths verbieten, vielmehr den nach Weglassung des *χαίρειν* vor *χάρις* übrig bleibenden Dativ nach d. W., Thl. als Beifügung des Adressaten erkennen lassen: „Paulus an die Christen in Rom: Friede u. s. w. sei mit euch“ und es wird daher, ob man ein Punct oder ein Kolon setze, darauf ankommen, ob man sich die Adresse als einen abgeschlossenen Theil

des Briefes, und dann den Gruss als eigentlichen Anfang desselben: „Paulus an die Gemeinde zu Rom. Gnade u. s. w.“ oder ob man sich die Adresse mit dem Grusse zu e i n e m Satze verbunden und diesen von dem ausgelassenen Verbum abhängig denkt: „Paulus (schreibt, sagt oder wünscht) den Christen zu Rom: Gnade u. s. w.“ Das Letztere scheint mir aus der latein. und griech. Aufschrift: *Caius Fabio salutem* und *Πλάτων Περδίκκᾳ εὖ πράττειν* in naturgemässerer Entwickelung hervorzugehen.

Einleitung.

Der Apostel bezeugt seine Theilnahme durch die Versicherung des Einschlusses der röm. Christen in sein Gebet, drückt den Wunsch aus, zu ihnen zu kommen, und bekennt seine Verpflichtung, auch ihnen das Ev. zu predigen, das Evangelium, eine Kraft Gottes, Alle, die daran glauben, zu erretten; denn es offenbart (Thema:) die Gerechtigkeit aus dem Glauben. v. 8—17.

8. „Zuvörderst danke ich meinem Gott durch Jesum
Christum um euer Aller willen, dass euer Glaube in der
9. ganzen Welt verkündigt wird. Denn Gott, dem ich in
meinem Geiste in dem Evangelium seines Sohnes diene,
10. ist mein Zeuge, dass ich unablässig eurer gedenke, indem
ich allemal in meinem Gebete flehe, ob ich nicht nachgerade
einmal mit Gottes Willen so glücklich sein
11. möchte, zu euch zu kommen. Denn dazu verlangt
mich, euch zu sehen, um euch irgend eine geistige Gnaden-
12. gabe Behufs eurer Stärkung mitzutheilen; das heisst jedoch
selbst unter euch miterquickt werden durch den bei-
13. derseitigen, euren und meinen, Glauben. Ich will aber,
dass es euch nicht unbekannt sei, Brüder, dass ich mir
oftmals vorgesetzt habe, zu euch zu kommen und nur
bis jetzt daran verhindert worden bin, um auch unter
euch einige Frucht zu haben. Wie ich auch unter den
14. übrigen Heiden, Griechen und Nichtgriechen, Gebildeten

und Nichtgebildeten, dazu verpflichtet bin, so bin ich, 15.
so weit es von mir abhängt, bereit, auch euch in Rom
das Evangelium zu predigen. Denn ich schäme mich 16.
des Evangelii nicht, in so fern es eine Kraft Gottes ist,
zur Rettung für jeden, der da glaubt, den Juden zu-
nächst und auch den Griechen; denn in ihm wird eine 17.
Gerechtigkeit Gottes geoffenbart aus Glauben an Treue,
wie geschrieben ist: „Der Gerechte wird durch seinen
Glauben leben.“

v. 8. Die Einleitung beginnt der Ap. Paulus, wie ausser dem Briefe an die Galater, wo, wie wir aus dem Anfange des dritten Cap. ersehen, eben nicht viel zu danken war, dem ersten Briefe an den Timotheus und dem an den Titus, alle seine Briefe damit angefangen, mit Dank gegen Gott. Dem *μέν* nach *πρῶτον* d. h. nach Thl., Rck., Fr., d. W., Phil., A.: zuerst, vor allen Dingen, ehe ich von etwas Anderm rede, nicht nach Rsnm. u. A.: am Meisten; denn das verbietet, wie Fr. erinnert, das *μέν*, folgt kein *δεύτερον, ἔπειτα, εἶτα, δέ* oder so etwas, ähnlich wie Cap. 3, 2. cf. Xen. Cyr. VIII. 2, 1., wo sogar drei *πρῶτον μέν* kurz hintereinander, Plat. V. Resp. VII. S. 259 m. u. s. w.; denn das *δέ* v. 13. kann demselben nicht nach Bg., Chr. Schm. entsprechen, weil zwischen Beiden mehrere andere Gedanken liegen und besonders, weil dieses *δέ* kein neues Thema einführt, sondern den Gegensatz ausdrückt zum unmittelbar Vorhergehenden, indem das von *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* eingeführte *προεθέμην*, aber noch mehr das den Gedanken eigentlich vollendende *ἐκωλύθην* dem *ἐπιποθῶ* entgegensteht. Nach Er., Grt., Mor., Bhm., Fl., Rch., d. W., Rck., Thl., Ph. ist Chr. Urheber und Vermittler dessen, wofür gedankt wird, bewirkt also, dass wir danken können, daher *διὰ Ἰ. Χ.* cf. Cap. 7, 25. Col. 3, 17. Hebr. 13, 15.; denn *διὰ Ἰ Χ.* mit Or., Thphl., Brz., Bald., Wll., S. Schm., Bg., Schlz. auf die Handlung des Dankens selbst zu beziehen und anzunehmen, dass unsere Gebete nicht unmittelbar vor Gott gelangen, würde theils mit dem durch Christum hergestellten Verhältniss zwischen Gott und uns, theils mit Joh. 16, 26. 27., theils mit der *παῤῥησία* und der

προσαγωγή Eph. 3, 12. streiten. Für ὑπέρ haben so gewichtige Autoritäten περί, dass Lchm. diese Lesart aufgenommen hat, ohne dass der Sinn dadurch wesentlich verändert würde. M., welcher sich ohne Grund auf Cap. 15, 30. und 1 Cor. 1, 10. beruft, wo διὰ Ἰ. Χ. zu παρακαλῶ gehört und daher der Betheurung dient, bezieht eben so, wie die Letztgenannten, die Vermittelung auf das Danken selbst, welches durch das Bewusstsein seines Verhältnisses zu Christo vermittelt, motivirt und hervorgetrieben werde; Hm. nimmt διὰ Ἰ. Χ. für διὰ Ἰησοῦν Χριστόν und lässt den Ap. für die Gnade danken, welche Gott der röm. Gemeinde um Christi willen erwiesen, was freilich nicht geht und, wenn διά c. gen. für διά c. acc. gesetzt werden könnte, das διὰ Ἰ. Χ. entweder hinter ὅτι oder hinter ἡ πίστις ὑμῶν erfordern würde. Wenn Klln. übersetzt: „ich danke Gott nach der Gnade, welche ich durch J. Chr. als christlicher Apostel erhalten habe", so würde zwar Cap. 7, 25. nicht widersprechen, weil nicht abzusehen, warum der Ap. nicht einmal als Apostel und ein andermal bloss als Christ durch Christum danken könne; aber man sieht auch wieder um so weniger, wozu es an dieser Stelle zum Danken des Bewusstseins der Gnade, die er als Apostel erhalten, bedürfe, als ja bis daher sein Apostelamt nicht den geringsten Antheil an dem hatte, wofür er Gott Dank sagt. Am Wenigsten aber ist zu billigen, wenn Kpp., Glck. διὰ Ἰ. Χ. auf τῷ θεῷ μου beziehen, so dass Gott sein Gott durch J. Chr. geworden wäre. Recht gut dagegen liesse sich die auch von Rsnm. aufgenommene Semlersche Erklärung hören: *confisus J. Christo, cui ministerium fideliter praesto,* wenn nehmlich die letzten Worte als müssiger Beisatz betrachtet werden dürfen, indem dann Christus als derjenige betrachtet wird, welcher das zum Dankgebete nothwendige Vertrauen vermittelt hat. μοῦ bei θεοῦ drückt das innige Verhältniss aus, in welchem Paulus und in welchem der Christ überhaupt zu Gott steht cf. 1 Cor. 1, 4. Phil. 1, 3. 4, 19. Eine Christengemeinde in Rom, und etwas Weiteres ist, da unter den von Fr. angeführten Stellen 1 Thess. 3, 6. Eph. 1, 15. Col. 1, 4. 1 Thess. 1, 3. Philem. 5. das Mehrere nur in dem dort überall angeführten Mehreren liegt, unter der πίστις ὑμῶν nicht nothwendig zu verstehen, musste übrigens wohl die ganze christliche und in entgegengesetztem Sinne die ganze heidnische Welt mit der grössten Theilnahme erfüllen.

v. 9. Die Erwähnung des Dankgebetes für die röm. Gemeinde, und zwar πρῶτον und ὑπὲρ πάντων, enthält die Versicherung des lebhaftesten Interesses, welches der Ap. an ihrem Gedeihen nimmt cf. Act. 19, 21. 23, 11. Eine solche Versicherung bedarf des Beweises nach Chrys., S. Schm., Thl., d. W. und zwar, wie mich dünkt, nicht sowohl für die Römer, als ob der Ap. deren Misstrauen vorausgesetzt hätte, wie für ihn selbst, und es ist daher diese Betheurung mehr als Ausdruck des Gefühls, denn als berechneter Gedanke anzusehen; und dieser Beweis wird gegeben, indem er etwas noch Grösseres versichert, welches, wenn es sich als wahr erweist, jenes Erstere wohl als glaublich erscheinen lassen würde, und dass dieses Grössere wahr sei, bestätigt er durch das Zeugniss Gottes. Das Grössere ist aber das ἀδιαλείπτως cf. Eph. 1, 15. Phil. 1, 3. Col. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. und Demosth. I. Phil. I. S. 43 f. Plut. Mor. I. S. 147 m., da dann μνεία mit der Bitte auch den Dank in sich schliesst. „Warum dürft ihr an meinem Dankgebet nicht zweifeln?" Antw. „Weil Gott mein Zeuge ist, dass ich immer eurer gedenke." Dies zur Erklärung des γάρ, welches wegen des Schwures mehr als blosse Erklärung sein muss. Er. dagegen supplirt zur Motivirung des γάρ den nicht ganz nahe liegenden Gedanken: *quae sane res* d. h. ἡ πίστις ὑμῶν, *pro meo erga uos amore non potest non esse gratissima.* Nach d. W., Ph. bezeugt der Ap. die Aufrichtigkeit seines Dankes durch die Gewissenhaftigkeit seines apostolichen Berufes, so dass in so fern die Worte: ᾧ λατρεύω κ. τ. λ. zur Verstärkung der Betheurung dienen. Nach Rck. soll die Betheurung selbst nur zur Bestätigung der Wahrheit für die folgende Behauptung dienen, und das stimmt mit dem überein, was ich oben als meine eigene Meinung gegeben habe, nur dass Rck., welcher die Betheurung nur in ihrer Beziehung zu den röm. Christen betrachtet, den Grund derselben hier und Phil. 1, 8. nicht einsieht, „da wir's dem höchst gewissenhaften Manne auch ohne dieselbe glauben werden." Zu λατρεύειν cf. Plut. Mor. III. S. 369 f.: ὁ γὰρ θεὸς, ᾧ λατρεύω, V. S. 387 f. und eu. Luc. 1, 74. 2, 37. Hebr. 9, 9. 14. Rom. 12, 1. ἐν τῷ πνεύματί μου ist wohl nicht nach Or., Chrys., Just., Est., Brz., Wll., Grt., Thl., wie es scheint, auch Rck. einem Dienste ἐν σαρκί d. h. der unbewussten Heuchelei, wie Phil. 3, 3., sondern nach Cal., d. W., Ph. der ὀφθαλμοδουλεία Eph. 6, 6. oder einer λατρεία ἐν προσώπῳ, der bewussten Heuchelei, entgegengesetzt.

O. protestirt nur mit Recht gegen jede Bezugnahme auf den von Ersteren ausser Thl., Rck. ins Auge gefassten Werkdienst entweder der Juden, oder der Juden und Heiden, welche hier nicht an ihrer Stelle wäre. Thdrt. versteht unter dem *πνεῦμα*, des *μοῦ* ungeachtet, das *πνεῦμα ἅγιον*, Pelag., Bz., Wlf. die Bereitwilligkeit, Bld. die Reinheit des Herzens. Chr. Schm., Kpp., Rch. nehmen *λατρεύειν* hier in der Bedeutung *uenerari*, was die Sache nicht ändert, wenn nur die *ueneratio ἐν τ. εὐαγγ.* geschieht, wiewohl *λατρεύειν* die in Handlungen sich offenbarende Verehrung bezeichnet. *τὸ εὐαγγ.* kann hier entweder die Botschaft selbst, oder deren Verkündigung sein und der gen. kann entweder den Urheber oder den Gegenstand bezeichnen; doch scheint es angemessener, mit O., d. W. gegen Rck., Ph., Th. V. über die blosse Verkündigung hinauszugehen, so dass dann jede vom Ev. veranlasste und um des Ev. willen unternommene Arbeit in das *λατρεύειν* hineingezogen würde, und am Nächsten liegt es, den gen. für den des Urhebers zu nehmen. *ἐν* zeigt den Wirkungskreis an, in welchem der Dienst geschieht: den Dienst am Wort, wie es O. nimmt; denn nicht gern möchte ich mit Rck., auf dessen Seite auch d. W. steht, *λατρεύειν τ. εὐαγγελίῳ* in dem Sinne sagen, wie *νηστεύαις καὶ δεήσεσι* Luc. 2, 37., vielleicht auch deswegen, weil das Ev. nicht des Menschen, sondern Gottes ist. Hiernach erweist sich der Dienst des Ap. entweder an der frohen Botschaft, welche Chr. der Welt gebracht hat, oder an der frohen Botschaft von Christo, der in die Welt gekommen, die Sünder selig zu machen, oder in der Verkündigung dieses Christus als der Welt Heiland, oder in der Predigt, zu welcher Christus den Auftrag gegeben. Man sieht wohl, dass sich für jede dieser Auffassungen Gründe anführen lassen und dass es schwer sein möchte, eine Entscheidung zu treffen; doch dürfte sich die zweite und die dritte, von denen die letztere in v. 1. angenommen ist, am Meisten empfehlen. *ὡς* verbindet Clv. mit *ἀδιαλείπτως*: *quam indesinenter* oder *quam assidue* und Rch., M., Ph., Lthrd. stimmen bei; aber *ἀδιαλείπτως* ist in sich so superlativisch, dass es nicht gut ein Mehr oder Minder zulässt und daher nicht eben so *ὡς ἀδιαλείπτως* wie *ὡς πολλάκις* oder vielmehr *ὁσάκις* gesagt werden kann; daher es denn von d. W., Rck., Thl. mit Recht mit *μνείαν ποιοῦμαι* verbunden wird. Dieses nehmen M., d. W., Fr. von der Erwähnung im Gebet und dies scheint einerseits der angeschlossene, nur der Erklärung oder

Motivirung dienen könnende, Participialsatz gebieterisch zu fordern und empfehlen andrerseits die nicht zweifelhaften Stellen Eph. 1, 15. Phil. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. Rck. dagegen versteht das innerliche Erwähnen im eigenen Herzen, was es freilich dort auch ist, und findet dann im Fortschreiten zum Gebet eine Steigerung; allein der Ap. hat mit Gebet begonnen und ist aus dem Gebet noch gar nicht herausgekommen, und überdies fragt es sich noch, ob μν. ποιεῖσθαι anders als von der Erwähnung gegen einen Dritten gebraucht werden könne. Uebrigens kommt μνεῖαν ἔχειν τινός bei Aristoph. und Plato, μνεῖαν ποιεῖσθαί τινος bei Lysias vor *).

v. 10. Paulus gedenkt aber nicht bloss der röm. Gemeinde in seinem Gebete, sondern dieses Gebet enthält auch den Wunsch, zu ihnen zu kommen. Rck. dagegen findet in Wunsch und Gebet um die Möglichkeit, nach Rom zu kommen, den Beweis des beständigen Andenkens; aber, wie schon einmal angedeutet, so spricht der Participialsatz jedenfalls dafür, dass man in ihm die Erklärung des unmittelbar Vorhergehenden suche, ihn hier also die Art und Weise des Andenkens aussagen lasse. Mit Unrecht werden die Worte πάντοτε bis μοῦ von Chrys. und der Peschito zu v. 9. gezogen. πάντοτε, ein ausser im N. T. seltenes Wort, welches ich nur Plut. Mor. V. S. 422 m. **) und nach Fabricius Sext. Emp. II. XI. adu. Eth. 207 gefunden habe, heisst so viel, wie ἑκάστοτε, ἀεί oder das eben dagewesene ἀδιαλείπτως. ἤδη ποτέ wird von d. W., Brtschn. mit dem fut.: bald einmal, wohl bald, von den Meisten, Rck., Thl., O., Fr., Ph.: *tandem aliquando*, endlich einmal übersetzt. Das wohl liegt nicht in ἤδη ποτέ, sondern in πως, und ἤδη, in dieser Verbindung, kann denn doch wohl nach langem vergeblichen Warten nichts Anderes als endlich bedeuten, obgleich ἤδη ποτέ an sich diese Bedeutung nicht nothwendig hat cf. Plut. Mor. V. S. 102 m.: ἤδη ποτὲ τῆς Ῥώμης ἀναπιμπλαμένης ἀνδριάντων ***), weshalb ich unser „nachgerade“ noch vorziehen möchte cf. Plut. Par. I. S. 13 m. VIII. Artax. S. 165 m.: ἆρα ἤδη συνορᾷς; εὐοδοῦν,

*) Die Stelle im Lysias ist S. 39 in.; ausserdem kommt μνεῖαν ποιεῖσθαι auch Dion. Hal. V. S. 297 m. (*de Isocr. iud.* 16) und Aristot. XI. Polit. S. 52 in. S. 115 in. S. 127 m. S. 226 in. vor.

**) Dion. Hal. A. R. XI, 14 (Th. IV. S. 130 in.)

***) Wie hier steht ἤδη ποτέ Dion. Hal. A. R. Th. II. S. 58 f. S. 307 in. S. 347 in. u. s. w.

εὐοδοῦσθαι, von *εὔοδος* Plut. Mor. VI. S. 270 in. Das act. heisst: auf dem Wege fördern, daher trop. Glück verleihen Gen. 39, 3., das pass.: auf seinem Wege gefördert werden, daher: Glück haben, glücklich sein, *réussir*, das hebr. הִצְלִיחַ Ps. 1, 3: *κατευοδωθήσεται*, 2 Chron. 13, 12: *εὐοδώσεται ὑμῖν*, 1 Cor. 16, 2. 3 Joh. 2. cf. Herod. VI, 73 in.: *τῷ K. εὐωδώθη τὸ πρῆγμα*. Bei Sext. Emp. kommt auch *εὐοδέω* in der Bedeutung von *réeussir* vor Th. II. III. adu. Geom. 116. Oek., Bz., Schtt. nehmen dies *uerb.* mit *uulg.* eigentlich: *prospero initeris successu uti* und sind dann genöthigt, den inf. *ἐλθεῖν* von *δεόμενος* abhängig zu machen; aber ein Beispiel, dass die eigentliche Bedeutung beibehalten wäre, ist nicht beigebracht worden und die Verbindung des *ἐλθεῖν* mit *δεόμενος* erscheint als sehr gezwungen, daher wir mit den übrigen Auslegern die trop. Bedeutung auch hier gelten und dann *ἐλθεῖν* von *εὐοδωθήσομαι* abhangen lassen. Wegen *ἐπί* vgl. Eph. 1, 16., 1 Thess. 1, 2. und Plut. Mor. V. S. 298 m.: *ἐν γὰρ ταύτῃ κεῖσθαι τὴν ὑπομονὴν, ὥσπερ ἐπὶ δεινῶν κ. τ. λ.*, wo *ἐπί* mit *ἐν* wechselt Luc. III. somn. S. 202 f.: *ἐπὶ φροντίδων*. Der Begriff der Oertlichkeit ist auf die Zeit übertragen und bezeichet den Gegenstand, bei welchem man verweilt: bei, über, unter.

v. 11. Dieser Vers enthält den Grund, warum der Ap. so oft und dringend bittet, nach Rom geführt zu werden. Derselbe liegt nicht in *ἐπιποθῶ ἰδεῖν ὑμᾶς;* denn das ist in den Worten: *δεόμενος . . . ἐλθεῖν π. ὑμ.* offenbar schon ausgesprochen, sondern in *ἵνα τι μεταδῶ κ. τ. λ.* und als Folge davon in dem *στηριχθῆναι ὑμᾶς* und dann in dem *συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν*. *ἐπιποθῶ*, mich verlagt dazu oder auch. Gegen das Merkmahl der Heftigkeit, welches die neuesten Ausleger, unter den Lexikographen Wahl, unter den Uebersetzern aber schon der Syrer, welcher ܝܐܒ ܗܘܐ hat, in *ἐπί* finden wollen, erklären sich besonders Rck., Fr., d. W., Ph. und wenn auch die dagegen angeführten Stellen Phil. 1, 8. 2, 26. 2 Cor. 9, 14. die verstärkende Bedeutung sehr wohl zuliessen und die von Fr. gegebene Erklärung: *πόθον ἔχειν ἐπί τι* wohl für *ποθέω*, aber nicht für das nur mittelbar von *πόθος*, unmittelbar aber von *ποθέω* abgeleitete *ἐπιποθέω* genügen könnte, und wenn bei der Zusammensetzung von Verben mit *ἐπί* nicht überhaupt *ἐπί* c.

dat. das Vorgesetzte wäre, so hat doch ἐπί diese Bedeutung einmal nicht. Dagegen wird man ihm die des Hinzukommens eines neuen Momentes nicht bestreiten können und nehmen wir diese an, so sagt der Ap., dass er nicht bloss um die Vergünstigung, nach Rom zu kommen, bitte, was ohne besonderen Herzensdrang, aus Pflichtgefühl, aus Eifer für die Sache Gottes u. s. w. geschehen kann, sondern auch ein Verlangen habe, sie zu sehen, und dieses Verlangen dient zur Erklärung jener häufigen Bitten. Da *πνευματικός* sowohl das dem Geiste Gehörende, wie das die Eigenschaften des *πνεῦμα* an sich Habende und das vom *πνεῦμα* Gewirkte, und da *πνεῦμα* sowohl das des Menschen wie das göttliche sein kann, so wird *χάρισμα πνευματικόν* entweder eine Gabe für den Geist der röm. Christen, oder eine dem heil. Geiste gehörende, dessen Art und Eigenschaften an sich tragende, oder eine von diesem letztern gewirkte Gabe sein. Da aber von Gaben für den Leib hier überhaupt nicht die Rede sein kann, so würde *πνευματικός*, auf den menschlichen Geist bezogen, ziemlich müssig stehen, und da überdies *χάρισμα* ohne weitere Bestimmung durchgängig von den durch den heil. Geist vermittelten Gaben gebraucht wird cf. 1 Cor. 14, 1., so wird auch in unserer Stelle eine Gabe des heil. Geistes verstanden werden müssen. An welcherlei Gaben der Ap. dabei gedacht habe, ob nach Bg., Mich., Sml., Chr. Schm., A. an Wundergaben, deren Werth 1 Cor. 14. sicherlich nicht herabgesetzt werden soll und deren Annahme weder *στηριχθῆναι* noch *συμπαρακληθῆναι* geradezu entgegensteht, oder nach Aug., der es zu speciell und in Rücksicht auf die Zusammensetzung der röm. Gemeinde völlig unpassend nimmt, an die Gottes- und Nächstenliebe, damit sie die zum Glauben an Christum mitberufenen Heiden nicht beneideten, oder nach Bld., Trr., Wlf., Hm., Bhm., Thl., O., d. W., Fr., Rck., Ph. an andere, das christliche Leben fördernde, wie Glaube, Liebe, Erkenntniss u. s. w., oder nach S. Schm., Kpp., Fl. an Beide, ist ungewiss; doch möchte ich lieber an die Letzteren denken. Dass und wie übrigens unser Ap. die Gaben der ersten Art mitzutheilen pflegte, lernen wir aus Act. 19, 6. Aehnlich könnte es nun auch mit den andern Gaben zugegangen sein; aber es steht nichts im Wege, anzunehmen, dass nach Act. 10, 44. die einen wie die andern auch durch die Predigt allein mitgetheilt worden seien. *στηρίζειν* eigentl.: aufrichten, in die Höhe richten, auch stützen

Plut. Mor. II. S. 288 m., V. S. 263 f. S. 379 m. Par. IV. Sull. S. 205 m. Luc. III. Philops. S. 361 in.: σκίπωνα ἔχων ἐκεῖνος ἐπεστηρίζετο, d. h. er stützte sich darauf, als Neutr.: in die Höhe gerichtet sein, sich aufrichten; im N. T.: befestigen und zwar eigentl. Luc. 16, 26., dann trop.: befestigen, stärken Cap. 16, 25. 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 3, 3. 2, 17. Wegen εἰς τό c. inf. als Bezeichnung des Zwecks siehe die Cap. 3, 26. angeführten Stellen.

v. 12. Zweck der Mittheilung ist τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς; weil es jedoch als anmassend erscheinen könnte, dass der Ap. nur geben will ohne das Bedürfniss des eigenen Empfangens, so setzt er das Folgende mildernd und beschränkend hinzu. τοῦτό ἐστι, in abgekürzter Form τοῦτ' ἔστι und in ein Wort zusammengezogen τουτέστι, finden wir bei den Griechen in zwei durchaus verschiedenen Bedeutungen. Entweder bildet τοῦτο als Subject mittelst ἐστί als Copula mit dem Folgenden einen besonderen selbstständigen, nur durch das Demonstrativ τοῦτο auf das Nächstvorhergehende zurück- oder auf das Nächstfolgende hinweisenden Satz z. B. Plut. Mor. VI. S. 23 m.: καὶ τοῦτό ἐστιν, ὅ φησιν ὁ Πλάτων, oder es ist ein eingeschobener Satz, welcher nur zur Verbindung der zur Erklärung, Bestimmung oder Beschränkung entweder des ganzen vorhergehenden Satzes z. B. Plut. Mor. II. S. 397 m. S. 435 f., oder eines Theils desselben ib. VI. S. 237 in., wo τὴν εἰς τὸ μὴ ὄν nur zur Erkl. des τὴν πάντη dient, Epict. Man. S. 4 in. Mc. 7, 2., Rom. 7, 18. hinzugefügten Worte mit dem der Erkl., Bestimm. oder Beschränk. Bedürftigen dienen soll und, wie das lat. *scilicet*, das franz. *c' est à dire* und oft unser das heisst nachgerade die Natur eines Adv. angenommen hat. Zur Erklärung eines ganzes Satzes oder einzelner Wörter gehört auch die Uebersetzung aus einer Sprache in die andere Plut. Mor. III. Mar. S. 140 f. Mtth. 27, 46. Act. 1, 19. Es ist wohl natürlich, dass in der ersten Bedeutung die volle, in der letzten die abgekürzte und zusammengezogene Form wenigstens vorherrscht; doch wird diese jener weichen, sobald ein δέ oder γάρ eingeschaltet werden muss z. B. Plut. Mor. V. S. 2 f., und eben so natürlich ist es, dass auch bei Uebersetzung, Erkl. u. s. w. von der adverb. Bedeutung des τοῦτό ἐστι abgegangen und damit ein abgesonderter Satz gebildet werden könne, wie Luc. II. Scyth. S. 110 f., wo die Erkl. des ὀκτάποδες, anstatt, wie gewöhnlich, durch τουτέστι δύο βοῶν δεσπόται gegeben zu

werden, in den besonderen Satz: τοῦτο δέ ἐστι δύο βοῶν δεσπότην εἶναι gefasst ist. Ein Unterschied zwischen τοῦτό ἐστι und τουτέστι je nach der Beziehung auf einzelne Wörter oder ganze Sätze, wie ihn Fritzsche annimmt, findet aber nicht Statt cf. Demosth. I. Phil. II. S. 78 in. Plut. Mor. V. S. 2 f., wo τοῦτό ἐστι bei einem einzelnen Worte, und Demosth. I. or. d. Chers. S. 104 m. Plut. Mor. V. S. 369 in. VI. S. 24 in., wo τουτέστι bei einem langen Satze steht. Aeusserlich unterscheidet sich die erste Art des Gebrauchs von der zweiten wesentlich dadurch, dass bei dieser der durch τουτέστι eingeführte Beisatz, ohne im Geringsten die Construction zu stören, an die Stelle dessen gesetzt werden kann, zu dessen Erkl. u. s. w. er dienen soll z. B. Plut. Mor. II. S. 397 m. kann man an die Worte: ὥστε πολλάκις αὐτοῦ μνημονεύων λέγειν eben so gut die hinter τουτέστι stehenden Worte: ἠσχολούμην ἂν περὶ λόγους, εἰ μὴ δι' ἔργων ἐφιλοσόφουν, wie die davor stehenden: εἰ μὴ Ἀλ. . . . . ἂν ἤμην anfügen cf. ib. S. 435. Mc. Ant. 12, 3. Jos. B. J. I. 23 §. 5. III. 8 §. 5. und Mtth. 27, 26. Mc. 7, 2. Act. 1, 19. Rom. 7, 18. Dies geht aber in den beiden oben angeführten Stellen der ersten Art, so wie Dem. I. Phil. III. S. 121 f. nicht an. Innerlich findet der eben so wesentliche Unterschied Statt, dass bei der zweiten Art von Sätzen das vor τουτέστι befindliche zu Erklärende das Unvollkommnere war, das dahinter Stehende das eigentlich Gemeinte ist und folglich, ohne auch dem Sinne im Geringsten zu nahe zu treten, das Letztere an die Stelle des Ersteren gesetzt werden kann, während bei der ersten Art der von τοῦτό ἐστι geführte Satz nur entweder als Erkl. hinzugefügt oder als darin liegend aus demselben gefolgert wird, so dass er nicht an die Stelle desselben treten, wohl aber neben denselben gestellt werden kann. Wenden wir diese Bemerkungen auf die vorliegende Stelle an, so werden wir zugeben müssen, dass die volle Form der Annahme, dass wir einen Satz der zweiten Art vor uns haben, nicht entgegensteht, und dass sich grammatisch συμπαρακληθῆναι κ. τ. λ. theils nach Thl., O. eben so gut, wie die Worte: ἰδεῖν ὑμας . . εἰς τ. στηρ. ὑμᾶς, an ἐπιποθῶ γάρ, theils nach d. W. und Rck. eben so gut, wie die Worte στηριχθῆναι ὑμᾶς an εἰς τό, was nicht nothwendig zu wiederholen war cf. Hebr. 10, 20: διά . . . . αὐτοῦ, wo ebenfalls das zweite διά fehlt, anschliesst. Wenn aber die beiden Erstgenannten hinsichtlich des von Fr. bei der letzteren Verbindung mit Recht gerügten Mangels eines ἐμέ un-

berührt bleiben, so können sie, da nach ihrer Auffassung das *τοῦτο δέ ἐστι* sich auf den dreifach gegliederten Satz: *ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα . . πνευματικόν, εἰς τὸ . . . ὑμᾶς*, beziehen müsste, einem noch grösseren Vorwurf nicht entgehen und schwer möchte es ihnen werden, für einen solchen Gebrauch des *τουτέστι* ein Beispiel beizubringen. Geht dies aber nicht und kann *ἐμέ* ungeachtet des vorhandenen und die Stellvertretung von *ἐν ἀλλήλοις* nicht zulassenden *ἐν ὑμῖν* nicht fehlen, so würde die zweite Bedeutung von *τουτέστι* schon aus formellen Gründen abgewiesen werden müssen. Noch mehr aber werden wir dazu geneigt sein, wenn wir bedenken, dass *συμπαρακληθῆναι*, ich will nicht sagen mit den Worten *ἰδεῖν . ., ἵνα . ., εἰσ τό . .*; denn das ist freilich unmöglich, sondern nur mit den Worten *στηριχθῆναι ὑμᾶς* in keiner Weise verwechselt oder vertauscht werden könne, ferner, dass *συμπαρκλ.* weder Erkl. noch eigentlich Beschränk. von *στηρχθ. ὑμ.* enthält, und dass der eigentliche Zweck oder der Hauptzweck immer in *εἰς τ. στηριχθ. ὑμ.* enthalten ist, während der Ap. nur, um nicht anzustossen, anführt, dass in diesem Gestärktwerden der röm. Christen durch ihn zugleich eine Stärkung für ihn enthalten sei. Dann werden wir übersetzen: „darin (dass ihr durch die Mittheilung einer Gabe von mir gestärkt werdet), liegt aber auch für mich der Gewinn, dass ich dann zugleich mitbefestigt werde“ oder: „das aber ist zugleich eine Stärkung für mich selbst.“ Ein *ἐμέ* wird dann hoffentlich Niemand vermissen, eher ein *ἐμοί* nach *τοῦτο δέ ἐστι*; aber ein solcher Dativ kann eher weggelassen werden und hier um so mehr, als der Ap. bis auf die Worte: *εἰς τ. στηρ. ὑμᾶς* immer von dem geredet hatte, was er selbst gethan oder zu thun beabsichtigt. Man vergleiche noch an Stellen der ersten Art Plut. Par. II. S. 147 m. S. 230 m. Mor. III. S. 165 in. S. 232 f. S. 260 f. S. 348 m., wo nach *τέλος* kein Komma stehen darf, IV. S. 296 in. S. 404 m. V. S. 289 m. VI. S. 151 m. und der zweiten ib. II. S. 409 m. III. S. 87 f. V. S. 247 f. S. 253 f. S. 255 in. S. 369 in. VI. S. 86 m. S. 98 m. Wir werden also *τοῦτο* und *ἐστί* getrennt lassen und *τοῦτο* auf *τὸ στηρ. ὑμ.* bezogen für das Subj. nehmen, so dass *συμπαρακλ.* dann sagt, was dem Ap. in dem *στηρ. ὑμ.* für ihn selbst mitenthalten ist. *παρακαλεῖν* heisst eigentlich entweder: herbeirufen Plut. Par. VII. Cat. M. S. 160 m., oder: zurufen und nicht, wie Ph. es ansieht, aus der ersteren Bedeutung, wo *παρά* sich auf den *καλῶν*, sondern nach

der letzteren, bei welcher παρά sich auf den καλούμενος bezieht, hervorgehend, trop. 1) ermahnen ib. VI. Pomp. S. 82 f., 2) bitten Mor. II. 320 m., 3) trösten Mor. II. S. 211 f., 4) stärken, was schon in der ersten Bedeutung liegt. Alle diese Bedeutungen finden sich auch im N. T. Eigentlich vom Herbeirufen steht es Act. 28, 20; uneigentlich in der ersten Rom. 12, 1., in der zweiten 2 Cor. 12, 8., in der dritten ib. 1, 4., in der vierten 2 Thess. 2, 17. Das Comp. συμπαρακληθῆναι kommt im N. T. nicht weiter vor, aber Plut. Par. I. Popl. S. 223 m. VII. Cat. Min. S. 158 f. Plat. VIII. ep. 7. S. 140 f. Da nun vom Ersten, wovon es Bz., Sml. nehmen, nicht gut und vom Zweiten gar nicht, vom Dritten wenigstens hier, wo Leiden nicht erwähnt werden, nicht die Rede sein kann, so werden wir das Vierte wählen, welches gewiss Bedürfniss des Ap. war und im Angegebenen seine volle Befriedigung finden konnte. So ist es von Clv., Crpz., Fl., Thl., Rck., d. W., Fr., O., Ph. gefasst worden. Fr. bezieht dss σύν in συμπαρακλ. nicht auf den Apostel, der mit den Römern, sondern auf die römischen Christen, welche unter einander gestärkt werden sollen, wogegen theils das σύν, welches mehr für ein von ausserhalb hinzukommendes Subj. spricht, theils das ἐν ὑμῖν, welches nur unter euch, aber unter einander um so weniger heissen kann, als ἐν ἀλλήλοις folgt. Dieses ist zwar nicht der Form, aber dem Wesen nach gleich ἀλλήλων (d. W.), daher der beiderseitige Glaube zerlegt wird in ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ, als ob da ἀλλήλων stände (Rck.), daher wir nicht mit O. in ἀλλήλων das Wechselseitige, in ὑμ. τε κ. ἐμοῦ das Gemeinsame ausgedrückt finden können.

v. 13. δέ kann nach Rck., Ph., A. den Fortschritt der Rede zu etwas Mehrerem oder Grösserem bezeichnen und dann muss καὶ ἐκωλύθην als ein die mit der Versicherung des oftmaligen Vornehmens streitende Nichtausführung erklärendes parenthetisches Anhängsel betrachtet werden, welches auch durch ἀλλά oder δέ verbunden werden konnte: προεθέμην μέν, ἐκωλ. δέ, aber durch καί verbunden worden ist, um den ἵνα die Verbindung mit προεθέμην offen zu erhalten, wie wenn wir sagen: „Ich wünsche euch zu sehen; noch mehr, ich habe mir oft schon vorgesetzt u. s. w.“ Aber δέ kann auch recht gut den Gegensatz zu ἐπιποθῶ bezeichnen. Dann wird προεθέμην κ. ἐκωλ. für προθέμενος ἐκωλ. zu nehmen und ἵνα freilich nicht an ἐκωλ., sondern an das hinter demselben nicht nur leicht, sondern nothwendig zu suppli-

rende *τοῦ ἐλθ. πρὸς ὑμ.* zu fügen sein. Der Zusammenhang ist dann: „Ich habe grosses Verlangen; aber ihr müsst wissen, dass ich den Vorsatz gehabt habe und immer verhindert worden bin.“ Dies scheint mir das Richtige zu sein. Die von Thl., Klln. behauptete advers. Bedeutung von *καί* wird von Fr., M., d. W., Ph. und, wie es mir scheint, mit Recht bestritten. Rck., mit Rch. den Mittelweg einschlagend, meint, der Ap. hätte eigentlich *μέν* und *δέ* setzen sollen, aber wegen der bereits von Or. bemerkten Vorausnehmung des erst hinter den Zwecksatz gehörigen Satzes: *ἐκωλ. ἄχρ. τ. δ.* denselben nach Manier der partikelarmen hebr. Sprache sich statt des *δέ* des *καί* bedient. Allein da sich der Ap. der griech. Sprache bedient und, wie er das bei anderer Gelegenheit zeigt, damit recht wohl umzugehen versteht, so sieht man nicht ein, warum er sich gerade hier der hebr. Sprache angeschlossen habe; auch finde ich gar nicht, dass der Satz nach dem Zwecksatz die Gedankenfolge gestört hätte, wenn er eben so, wie jetzt, durch *καί* verbunden worden wäre: „Ich habe mir oft vorgenommen, zu euch zu kommen, damit ich auch unter euch Frucht schaffe, und bin (nur) bis jetzt verhindert worden; denn u. s. w.“ in welcher Verbindung gewiss jeder das denn nicht einseitig auf das unmittelbar Vorhergehende, sondern auf den ganzen vorhergehenden Satz im Zusammenhange beziehen wird. Daher bin ich der Meinung, dass die advers. Bedeutung von *καί* mit Recht abgelehnt werde und ich habe gezeigt, wie wir ihrer auch gar nicht bedürfen. Seb. Schm., Pl. lassen das *ἵνα* von *ἐκωλ.* abhangen; aber dann würde man eher *καρπόν τινα ἔχειν* erwarten und die Angabe des höheren Zwecks beim Hauptsatze *προεθέμην* ungern vermissen. *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, eigentlich: „ich will, dass euch nicht unbekannt sei,“ daher, wie es der Syrer ausdrückt: ܨܒܐ ܐܢܐ ܕܬܕܥܘܢ i. e. ich will, dass ihr wisset d. h. ihr müsst oder besser; ihr sollt wissen, cf. Jos. Antt. XIV. 10 §. 21 f.: *βούλομαι ὑμᾶς εἰδέναι*, ist bei dem Ap. Paulus häufig cf. Cap. 11, 25. 1 Cor. 10, 1. 12, 1. 2 Cor. 1, 8. u. s. w. *προτίθεσθαι*, sich etwas vorsetzen, vornehmen, steht oft mit dem inf., wie Jos. *vit.* §. 38. B. J. *prooem.* §. 1. Antt. IV. 6 §. 5. §. 11. 8 §. 2. Demosth. I. Phil. I. S. 44 in. Plat. V. Resp. S. 39 f. VI. Lgg. S. 21 m. S. 97 m. und ohne inf. S. 17 f. u. s. w. Das Hinderniss ist angegeben Cap. 15, 20—22.

Der Ap. setzte, weil er dem Herrn so am Besten zu dienen meinte, eine Ehre darein, das Ev. nur da zu predigen, wo ihm noch Niemand vorgearbeitet hatte; darum sollte auch jetzt, wo der Zeitpunct zur Erfüllung seines lange gehegten Wunsches näher zu kommen schien, die Arbeit in Rom nur auf der Durchreise nach entlegneren Gegenden vorgenommen werden. *καρπὸν ἔχειν* entweder nach Chrys., Kypk., Thl., Rck., Klln.: Frucht gewinnen, erlangen, oder nach Rch., d. W., M., Fr., Ph. bloss: Frucht haben; das soll aber mit Ausnahme von Ph. in beiden Fällen heissen: für sich selbst. Allein Frucht für sich selbst erhalten heisst *καρπ. λαμβάνειν, ἀπολαμβάνειν*, wie Cap. 6, 21; es ist ferner das unmittelbar folgende und also wohl mit diesen Worten genau zusammenhangende *ὀφειλέτης εἰμί*, mag man es auf Gott oder auf Menschen beziehen, damit nicht zu vereinigen; endlich ist der *καρπός τις*, welchen der Ap. in Beziehung auf sich selbst im Sinne haben und von welchem hier überall nur die Rede sein konnte, in *συμπαρακληθ.* ja schon dagewesen und durfte daher unmöglich in so allgem. Ausdrucke wiederholt werden. Aus diesen drei Gründen beziehe ich die Worte nicht auf des Ap. eigenen Gewinn, sondern supplire: *ἀποδοῦναι ἐν τ. ἐσχ. ἡμέρᾳ* Luc. 7, 42. In anderer Bedeutung habe ich *καρπὸν ἔχειν* nie gefunden cf. Plut. Mor. I. S. 101 m. S. 245 in. II. S. 45 m. VI. S. 246 m. und Rom. 6, 21. 22. Soll durch *ἔχειν* ein Haben für sich selbst ausgedrückt werden, so steht *ἀπέχειν* Plut. Par. II. Them. S. 19 f. und *μετέχειν* ib. Mor. VI. S. 339 f. Bei dieser Auffassung hätte der Ap. ein ähnliches Gleichniss im Sinne, wie Mtth. 21, 23 fgg. und betrachtete sich als *γεωργὸν ἐν τῷ ἀμπελῶνι* und der von ihm dereinst aufzuweisende *καρπός*, der nehmliche, welchen er bereits v. 11. genannt hat, nämlich *τὸ στηρ. ὑμᾶς*, aber auch wohl mit Hinblick auf das folgende *εὐαγγελίσασθαι* ist der Erfolg seiner apost. Thätigkeit. Gewiss ist, dass der Ap. jeden Gewinn für das Reich Gottes für eignen Gewinn gerechnet habe; eben so gewiss ist, dass Demuth und Bescheidenheit ihn bewegen konnten, den der röm. Gemeinde zu bringenden Nutzen als eigenen Vortheil darzustellen; aber es fragt sich nicht, wie es der Ap. hätte darstellen können, sondern wie er es dargestellt habe. Unter *καρπός* versteht der Ap. den *τόκος* von der v. 14. angegebenen Schuld; aber im Fall wir das Gleichniss anders fassen, so ist es nicht Zins, sondern Capital selbst, was er zurückzahlt, wenn die Schuld in der apostol. Wirk-

samkeit besteht. Zu diesem Verse werden nach hergebrachter Eintheilung die Worte: *καθὼς ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι* gezogen, wogegen an sich durchaus nichts zu erinnern ist. Or. hat sogar die folgenden Worte: *Ἑλλ.* bis *ἀνοήτοις* als Appos. von *τοῖς λοιπ. ἔθν.* angesehen. Noch ist zu erwähnen, dass die Lesart: *τινὰ καρπόν* cf. die vorher angegebene Stelle Plut. Mor. I. S. 101 in. der andern: *καρπόν τινα* gegenüber so verbürgt ist, dass wir auf diese gar keine Rücksicht zu nehmen haben.

v. 14. 15. Die Worte *καθὼς κ. ἐ. τ. λ. ἔθνεσι*, wie es Grt., Glck., in sofern sie das folgende *οὕτως* darauf zurückweisen lassen, der Sache nach thun, zum Folgenden zu rechnen, bestimmt mich einerseits die Betrachtung, dass *καθώς* und *οὕτως* zumal in nichtinterpungirtem Texte in so grosser Nähe zu stark hervortreten, um nicht auf einander hinzuweisen, andrerseits die Ueberzeugung, dass der Ap. sich wohl einen Schuldner Gottes cf. Act. 9, 15. u. 1 Cor. 9, 17., aber nicht der Heidən cf. ib. v. 19. nennen konnte. Ohne einen Ruf, wie ihn der Ap. Paulus hatte, sind wir nicht verpflichtet, den Heiden das Ev. zu predigen, und war er noch viel weniger verpflichtet, es mit Hintansetzung des erwählten Volkes vor allen übrigen Aposteln zu thun. Mich bestimmt dazu ferner der Zusammenhang mit dem vorhergehenden *ἵνα τ. κρπ. σχῶ*, wenn wir es nehmlich in der von mir empfohlenen Bedeutung nehmen, so wie der gänzliche Mangel an Zusammhang, wenn wir es anders nehmen. Das *καί* hinter *καθώς* hindert hier so wenig, dass wir vielmehr nur so einem bei solcher Nähe des andern *καί* noch viel unangenehmeren Pleonasmus entgehen. Warum die Heidenchristen *ὀφειλέται* der Judenchristen sind, wird in Cap. 15, 27. angegeben; aber ein solcher oder ein ähnlicher Grund der Verpflichtung findet im Verhältniss des Ap. zu den Heiden nicht Statt, so dass mit Recht die Kpp.'sche Erklärung: *multis diuersissimisque gentibus ipse quam plurimum gaudii et solaminis debeo*, keine Anhänger gefunden hat; vielmehr scheint der Ap. noch das Gleichniss im Sinne zu haben, nach welchem er der Weingärtner ist, welcher dem Herrn, so weit der ihm übertragene Theil des Gartens reicht, und das ist eben *ἐν πᾶσι τ. ἔθν.*, auch überall die Früchte zu liefern schuldig ist. Nun kann man *εὐαγγελίσασθαι* sowohl auf *ὀφειλ. εἰμί* cf. Gal. 5, 3., wie auf *πρόθυμον* beziehen: *καθὼς ὀφειλ. εἰμί* sc. *εὐαγγ.*, *οὕτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθ. ἐστιν εὐαγγελίσασθαι*, d. h. in dem Masse, in welchem ich dazu verpflichtet bin, bin ich auch bereit u. s. w.

und die Ellipse wird weniger hart erscheinen, wenn Beides, ὀφειλ. und πρόϑ. als Gegensätze den Nachdruck erhalten. An ähnlichen elliptischen Sätzen vergl. Plut. Mor. I. S. 398 in.: καίτοι γε, ὥσπερ ὁ Τάντ. bis ἀγαπήσειεν ἄν, wo erst das *uerb.* ἀγαπᾷ und nachher der *inf.* ὑπεκδῦναι, und IV. S. 57 f.: οἷον τὸ κατὰ νόμον bis νεώτ. ἂν εἴη, wo hinter φύσεως das *uerb.* mit dem *praed.* νεώτερόν ἐστι zu suppliren ist. Fast ganz ebenso hat der Syrer interpretirt, nur dass er unnöthigerweise ein vom folgenden Verbo verschiedenes ܐܟܪܙ, *praedicabo* supplirt hat, was unstatthaft ist, weil die Supplirung eben nur durch den folgenden inf. ermöglicht wird. Aber auch ohne Supplirung würde der Gedanke: „ich bin überall unter ihnen Gottes Schuldner,“ einen passenden Sinn gewähren. Was nun aber die Worte τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόϑ. betrifft, so haben sie den Auslegern die grössten Schwierigkeiten verursacht, was schon aus der Mannichfaltigkeit der Deutungen ersichtlich ist. Die Hauptschwierigkeit hat ihnen darin bestanden, zu entscheiden, ob diese Worte nach Rch. zusammengenommen das Subj. bilden: „so ist, was mich betrifft, die Bereitwilligkeit d. h. m e i n e Bereitwilligkeit,“ oder ob nach Bz., Grt., Joh. Gerh., Trr., Bg., Schr., Glck., Klln., Rck. τό κατ᾽ ἐμέ *subi.* und πρόϑ. das dazu gehörige *praed.*: „so bin ich für meine Person bereit,“ eigentlich: „so ist, was auf mich ankommt, bereit,“ oder ob nach Kpk., Rsnm., Thl. II., Fr., Ph. τὸ πρόϑ. *subi.* und κατ᾽ ἐμέ, etwa wie Eph. 1, 15. τὴν καϑ᾽ ὑμᾶς πίστιν, Umschreib. des genit., so dass τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόϑ. gleich ἡ προϑυμία μοῦ, oder ob endlich nach M., d. W., Thl. V. τὸ κατ᾽ ἐμέ in Kommata einzuschliessen und πρόϑυμον fürs *subi.* zu nehmen: „was mich betrifft, so ist Bereitwilligkeit vorhanden,“ als ob da stände: τὸ κατ᾽ ἐμὲ, προϑομία ἐστί. Im ersten, dritten und vierten Falle wird πρόϑυμον für προϑυμία genommen, so dass also τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόϑ. im ersten und dritten so viel, wie ἡ κατ᾽ ἐμὲ προϑυμία, im vierten so viel, wie τὸ κατ᾽ ἐμὲ, προϑυμία ist und es darf nicht daran erinnert werden, dass im Griech. nicht nur überhaupt das *neutr. adi.* sehr häufig für das entsprechende *subst.* gesetzt wird, sondern dass dies namentlich auch von τὸ πρόϑυμον gilt, cf. Plut. Par. II. Coriol. S. 222 f.: αὐτοῦ τὸ πρόϑυμον, Jos. B. J. II. 18 §. 3: αὐτῶν τὸ λίαν πρόϑυμον, IV. 10 §. 6: τὸ τῆς στρατιᾶς πρόϑυμον, Antt. I. 3 §. 2: τὸ ἐμὸν πρόϑυμον, IV. 8 §. 1: τὸ ἐμὸν πρόϑυμον, XVII. 8 §. 4: τὸ πρόϑυμον αὐτῶν. Im vierten Falle braucht man aber nur

τὸ κατ᾽ ἐμέ hinwegzunehmen, um sich zu überzeugen, dass dann dem *οὕτω πρόθυμον* nicht allein der Artikel, sondern auch die Person fehlen würde, während Stellen, wie die von d. W. angeführten Cap. 12, 18. Demosth. I. cor. S. 329 f. zeigen, dass nach Hinwegnahme des *τὰ κατ᾽ ἐμέ, τὸ κατ᾽ ἐμέ, τὸ ἐξ ὑμῶν* immer noch die nothwendigen Bestimmungen zurückbleiben würden. Gegen die zweite Auffassung könnte das Bedenken erhoben werden, dass zu *τὸ ἐμόν, τὸ κατ᾽ ἐμέ* und *τὰ κατ᾽ ἐμέ* als Subj. nur solche Adject. oder Verben als Praed. gesetzt werden dürfen, welche nicht nothwendig eine Person als denkendes, wollendes oder handelndes Subj. voranssetzen; allein dieses Bedenken darf wohl als durch Stellen, wie Plut. Par. IV. Pyrrh. 18 m.: *τὰ παρ᾽ αὐτῶν ὑπάρξει πρόθυμα* und IX. Ar. S. 138 m.: *εὑρήσειν τὰ τῶν Ἀργείων πρόθυμα,* Dion. Hal. A. R. IX., 9: *τοῖς πάντα τὰ καθ᾽ ἑαυτοὺς πρόθυμα παρεχομένοις,* in welchen *πρόθυμα* unleugbar Prädicat ist, beseitigt betrachtet werden. Somit ständen die drei ersten Fälle zur Wahl; aber eine einfache Umschreibung des Gen. werden wir in *κατ᾽ἐμέ* nicht annehmen können, da wir im Gegentheil jederzeit einen bestimmten Gegensatz entweder der Zeit, worin Jemand lebt, wie Herod. V, 58 f., oder des Ortes, wo er sich befindet, wie Xen. Anab. I. 10, 5. Ages. 2, 11., oder dessen, was von ihm selbst abhängt zu dem von aussen her Bestimmenden, wie Herod. I, 124. Ael. I, 32. Luc. I. S. 332 in. Demosth. I. cor. S. 329 f., oder auch der eigenen Person, des persönlichen Vortheils u. s. w., wie Luc. III. S. 194 in. Plut. Par. V. S. 184 m. dadurch ausgedrückt finden, und es bleiben daher nur der erste und der zweite Fall zur Beurtheilung übrig. Die Entscheidung dürfte hier etwas schwierig sein; aber weil es für *τὸ κατ᾽ ἐμέ* und *τὰ κατ᾽ ἐμέ* als für sich bestehendes Subj. nur wenige belegende Stellen giebt, indem wir's bisher immer als *acc. abs.* gefunden haben, dagegen für *ἡ κατ᾽ ἐμὲ προθυμία* in *ἡ καθ᾽ ὑμᾶς πίστις* Eph. 1, 15., welche offenbar in *ἡ ἀγάπη ἡ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* ihren Gegensatz hat, eine solche bereits vorhanden ist, cf. Demoth. I. Ol. II. S. 29 in.: *τὰ καθ᾽ ὑμᾶς ἐλλείματα* ib. Cor. S. 347 in: *τῶν κατ᾽ ἐμαυτὸν ἀνθρώπων* Polyb. IX. 9, 7.: *τὸ καθ᾽αὐτοὺς μέρος.* VI. 11, 3: *αἱ καθ᾽ ἡμᾶς πολιτεῖαι.* XVIII. 5, 5: *οἱ κατὰ μέρος κίνδυνοι.* 9, 6: *τὸ καθ᾽ αὐτὸν μέρος.* 10, 2: *οἱ καθ᾽ ἡμᾶς καιροί.* XII. 3, 6: *τὰ κατ᾽ ἀλήθειαν ὑπάρχοντα* und XXII. 11, 13: *οἱ παρ᾽ Ἀντ. πρεσβευταί.* Herod. 7, 38 in.: *τὸ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φάσμα.* Jos. Antt. III. 8 §. 1 in.:

τὸ περὶ αὐτὸν πρόθυμον, so bin ich geneigt, der ersten Auffassung den Vorzug zu geben. Dann wird man bei Annahme meines Vorschlags den Gegensatz: *καθὼς ὀφειλέτης εἰμὶ, οὕτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθ.* erhalten und also wegen des Prädicats nicht in Verlegenheit sein; sonst aber kann es freilich weder in *οὕτω* liegen, da aus der Verpflichtuug wohl allenfalls die Grösse der Bereitwilligkeit, nicht aber umgekehrt aus der Grösse der Bereitwilligkeit die Verpflichtung geschlossen werden kann, oder, wenn man es vor sich sehen liesse, abgesehen von der dann ungemein ungünstigen Stellung, ein *ὥστε* fehlen würde cf. Plut. Mor. I. S. 102 f. S. 393 m. u. s. w., noch in dem fehlenden *εἰμί*, welches dann eben nicht fehlen dürfte, und wenn es dastände, einen Gegensatz, ein *γίνεται, φαίνεται* u. s. w. erfordern würde, woran aber hier nicht gedacht werden kann. Bz., Hm., Cr., Mor., Fl., Rck., d. W. haben *οὕτως* conclusiv genommen: „Allen bin ich ein Schuldner; folglich bin ich bereit u. s. w., wogegen nur der bereits bemerkte Mangel der Verpflichtung gegen die Heiden streitet. Es versteht sich bei meiner Auffassung von selbst, dass der zu *κατ' ἐμέ* zu denkende Gegensatz die fromme und demüthige Abhängigkeit von Gott ist, in welcher der heilige Ap. stets sich fühlt. Eine ähnliche Stelle ist 2 Cor. 8, 11: *καθάπερ - - -, οὕτω*. Was das *τοῦ* vor dem *inf.* nach Wörtern, wie *προθυμία*, betrifft, so kann dasselbe stehen und wegbleiben cf. 1 Cor. 9, 6. mit ib. v. 4. und Rom. 11, 8. mit Luc. 8, 8. Der Ap. würde vielleicht auch *καί* nach *οὕτω* gesetzt haben, wenn das *καί* vor *ἐν ὑμῖν* hätte wegbleiben können. Nun könnte noch eingewandt werden, es hätte heissen müssen: „wie ich Allen v e r p f l i c h t e t bin, so bin ich v e r p f l i c h t e t, auch euch u. s. w.“; aber wenn wir bedenken, dass bei einem Paulus die Bereitwilligkeit eine ganz nothwendige Folge seiner Verpflichtung ist, ja dass bei ihm, wie bei allen Männern Gottes, Verpflichtung und Bereitwilligkeit Eines und dasselbe sind, so wird man diesen Einwurf als unerheblich fallen lassen müssen. Genau genommen hätte es heissen müssen: „Wie ich den übrigen Völkern verpflichtet bin, so bin ich auch euch verpflichtet, das Ev. zu predigen und folglich dazu bereit.“ Die allgemeinen Gegensätze *Ἑλλ. τε καὶ βαρβ., σοφ. τε καὶ ἀν.* dienen zur Zergliederung des allgemeinen Begriffs *λοιπὰ ἔθνη* und es ist mit Rck., d. W., M., Fr. nicht als nothwendig anzunehmen, dass sich die Römer nach Pauli Absicht unter eine von diesen Klassen mitbegreifen sollten;

aber wahrscheinlich ist es doch, dass sie sich jedesmal zu der zuerst genannten besseren Art zu zählen haben, wenn wir erwägen, dass ἐπαισχύνομαι v. 16. sich auf die Verkündigung in Rom bezieht, dass dort die Römer unter die Ἕλληντς begriffen sein müssen, und dass sich das γάρ ib. nur auf ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ beziehen kann. So haben es auch Est., Hm., Kpk. angesehen, während Thl., Ph. nur den letzen Gegensatz mit Beziehuug auf die Römer verstanden wissen wollen. Zu den ἀνοήτοις konnte sie der Ap. schon aus Klugheitsrücksichten nicht zählen wollen und daher ist diese Auffassung Rch.'s, Klln.'s. Wlf.'s zurückzuweisen. Müssen wir auch mit Krebs obss. Flav. einräumen, dass in Beziehung auf den ersten Gegensatz die Römer sich selbst zu den *barbaris* rechnen konnten, und hatte dies Wort auch nach jener bekannten Stelle des Ovid: *Barbarus hîc ego sum, quia etc.* keinesweges geradezu eine verächtliche Bedeutung, so leuchtet doch auf der andern Seite aus der gleich folgenden Theilung der Menschheit in Ἰουδ. κ. Ἑλλ. hervor, dass die Römer recht gut unter die Ἕλληνες begriffen werden konnten und dass sie es in dieser Stelle mussten. Die von Thl. angeführte Stelle Act. 28, 24. beweist nicht cf. dagegen Dion. Hal. A. R. VI, 80 in. VII, 71 ganz und 72 f., wo die Römer sich selbst zu den Ἑλλ. rechnen und ihren Ursprung von ihnen ableiten. Der erste Gegensatz findet sich übrigens bei jedem Schriftsteller z. B. Plat. VII. *conuiu.* S. 262 f. und derselbe geht bis zur Theilung der Meere Luc. III. S. 37 f., Länder Luc. IV. Charid. S. 377 m., Kriege Plut. Mor. V. S. 111 f. u. s. w. Was ἀνόητος betrifft, so steht es zwar Plut. Mor. VI. S. 66 in. mit κακός verbunden, aber Luc. II. S. 346 m. dem πεπαιδευμένος, Plut. Mor. V. S. 493 m. dem φρόνιμος und VI. S. 121 m. S. 144 in., wie hier, dem σοφός gegenüber. Wegen εὐαγγελίσασθαι cf. Theophr. char. eth. S. 31 in. Plut. Mor. II. S. 242 in.

v. 16. Das γάρ bezieht sich, wie eben gesagt, auf ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ und wir finden damit den Grund angegeben, warum der Ap. sich nicht abhalten lassen will, selbst in Rom das Ev. zu predigen. Menschliche Weisheit, Reichthum, Ueppigkeit, Uebermuth waren an keinem anderen Orte in grösserem Masse beisammen und Widerspruch, Verachtung, Spott und Verfolgung waren nirgend in grösserer Fülle zu ernten; aber er schämt sich des Ev. nicht. Und warum nicht? Weil es 1) δύναμις, 2) θεοῦ, 3) εἰς σωτηρίαν und 4) παντί. Kraft oder Voll-

kommenheit, Gott, Heil oder Rettung und eine Angelegenheit der ganzen Menschheit: das sind lauter Dinge, deren sich freilich nur Narren schämen können. Die Beschaffenheit der *σωτηρία* wird erst im Folgenden entwickelt. *σώζεσθαι* wird im Griechischen zuweilen so gebraucht, dass man versucht werden könnte, es mit *διαμένειν* für gleichbedeutend zu halten, wie Plut. Mor. V. S. 345 f.: *πῦρ σωζόμενον*, VI. S. 44 in.: *πρὸς γένεσιν κ. σωτηρίαν*; aber es liegt immer Untergang, Tod, Verwesung u. s. w. als Gegensatz zu Grunde, wie aus den ausgesprochenen Gegensätzen Plut. Mor. V. S. 334 m.: *σώζεσθαι, ἀπόλλυσθα*, S. 342 m.: *οὐκ οἴχεται, ἀλλὰ σώζεται*, Epict. man. S. 26 m. Ceb. tab. S. 29 f. erhellt, und dass ein Unterschied gemacht worden, sieht man aus der Nebeneinanderstellung beider Begriffe Plut. Mor. IV. S. 322 in.: *πρὸς σωτηρίαν κ. διαμονήν*. So setzt auch hier die *σωτηρία* Unheil voraus und dies besteht im Verluste der *δικαιοσύνη* durch die Sünde und im darauf folgenden Zorne Gottes. Der Mensch, durch die Sünde von Gott geschieden, ist der *ὀργή* hier und dort verfallen. Er muss also errettet werden, wenn er selig werden soll. Dies kann aber nur geschehen durch Hinwegnahme der Sünde in seinem Herzen und in seinem Leben, und da er dieselbe an beiden Orten selbst nicht tilgen kann, so kann nur Gott und göttliche Kraft ihn retten, und diese Kraft liegt im Ev. oder hat Gott in das Ev. gelegt, daher es hier selbst die Kraft genannt wird, welche es besitzt. Bedingung der Errettung ist der Glaube: *τῷ πιστεύοντι*, und so weit das Bedürfniss, reicht auch das Mittel: *παντί*. *ἐπαισχύνομαι*, wie *αἰσχύνομαι c. acc. rei*, deren man sich schämt cf. Mc. 8, 38. 2 Tim. 1, 8. 16. und Soph. Oed. Tyr. v. 1050. Plut. Mor. V. S. 120 m. *ἐπαισχύνομαι* steht Xen. H. Gr. IV. 1, 34, aber *c. acc. pers.*, vor welcher, und Plut. Mor. V. S. 191 in. *c. dat. rei*, deren man sich schämt. Es ist nicht nöthig, mit den meisten früheren Auslegern hier eine Meiose, oder mit S. Schm. *negationem* anzunehmen, *quae contrar. uehementem affirmationem includit.* *τοῦ Χριστοῦ* nach *εὐαγγέλιον* ist aus dem Texte zu verweisen. *δύν. θεοῦ* cf. 1 Cor. 1, 18. 24. Falsch nehmen es Schttg., Chr. Schm., Kpp., Rsnm. als Hebraismus für eine g r o s s e Kraft. *θεοῦ* ist nach Rck., Ph. nicht *gen. auctoris*, sondern *possessoris et adhibitoris*; aber der Unterschied ist, so weit ich sehe, nicht wesentlich, da, mag man Gott als Urheber oder als Besitzer und Verwalter der in das Ev. gelegten Kraft betrachten, Er es immer sein wird, welcher

durch das Ev. wirkt, und es kommt nur darauf an, ob wir uns die göttliche Wirksamkeit als eine unmittelbare oder mittelbare zu denken haben. Letztere nimmt unsere Kirche an, ohne jedoch damit das Unmittelbare auszuschliessen d. h. sie lässt sich Gott zwar des Samens bedienen und den Säemann dingen, aber doch selbst überall im Ersteren gegenwärtig sein und die Hand des Letzteren führen. Warum der Jude zuerst genannt und überdies durch *πρῶτον* ausgezeichnet ist? Nach Chrys., Thphl., Grt., O., weil das Ev. den Juden zuerst angeboten worden, nach Fr., d. W., Thl., Ph., weil es ihnen früher verheissen und geoffenbart worden. Klln., Rch., Fr., Rck. verstehen es von einem wirklichen Vorzuge, welchen der Ap. irrthümlich seinem Volke vindicirt und diesen Irrthum soll er zwar überwunden, aber noch nicht völlig in seinem Herzen ausgetilgt haben. Allein die Stellen Cap. 2, 25. 9, 1. fgg. 11, 18. 15, 8. beweisen, dass er das Vorurtheil, wenn es ein solches gewesen, noch gar nicht abgelegt und Cap. 2, 9. zeigt hinlänglich, wie er den Vorzug verstanden und dass sich derselbe andrerseits durch grössere Verantwortlichkeit ausgleicht. Einigermassen finden wir die Frage Cap. 15, 8. beantwortet: weil Chr. aus Isr. hervorgegangen und daher der Ruf an Isr. zuerst erging. Und warum dies? Um der göttlichen Wahrhaftigkeit willen, zur Bestätigung der den Vätern gegebenen Verheissung. Und warum gerade ihnen die Verheissung? Weil sie als am Meisten dessen würdig oder dazu vorbereitet erkannt waren: *ὃν προέγνω* Cap. 11, 2.

v. 17. In wie fern das Ev. eine Kraft Gottes zum Heil für jeden Gläubigen wird, sagen die Worte: *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ . . . εἰς πίστιν*, so dass *δικ. θεοῦ* die *σωτηρία* und *ἐκ πίστ. εἰς πίστ.* die Worte *παντὶ τῷ πιστεύοντι* erklärt. Denn das wird als ausgemacht und selbstverständlich angenommen, dass die *σωτηρία* durch die *δικαιοσύνη* und, weil Mangel an *δικ.* die einzige Ursache der *ὀργὴ θεοῦ* ist und sein kann, allein durch die *δικ.* bedingt ist, mag diese nun vom Menschen erlangt werden, auf welchem Wege es immer sei cf. Jos. Antt. XVI. 2 §. 4: *τῇ σωζούσῃ δικαιοσύνῃ*. Verschafft also das Ev. *δικ.*, so ist es *δύν. εἰς σωτηρίαν;* ist es von Gott dazu gegeben, so ist es *δύν. θεοῦ εἰς σωτηρ.*, und ist die *πίστις* die einzige und bei allen gleiche Bedingung oder Mittel, so ist es *δύν. θεοῦ εἰς σωτ. παντὶ τ. πιστεύοντι.* Hierdurch ist denn im Allgemeinen der Gang bereits vorgezeichnet, welchen die zunächst folgende Abhandlung nehmen muss: Darlegung des allgemeinen Mangels der

δικαιοσύνη Cap. 1, 18—31., und, da dieser Mangel ein verschuldeter Cap. 1, 32—2, 1., als Folge die zukünftige ὀργή oder das jüngste Gericht Cap. 2, 2—11. Dieses wird gerechtfertigt zunächst im Allgemeinen Cap. 2, 12. 13., dann im Besondern und zwar in Beziehung auf die Heiden Cap. 2, 14—16., und in Beziehung auf die Juden Cap. 2, 17—3, 19., daher allgemeine Heilsbedürftigkeit Cap. 3, 19. 20. Hierauf eben so allgemeines Anerbieten der δικαιοσύνη θεοῦ mit Angabe des Mittels, sich dieselbe anzueignen, der πίστις Cap. 3, 21 fgg. Das Verständniss der durch die πίστις zu erlangenden δικαιοσύνη wird vermittelt durch Darlegung und Anwendung des Begriffs der Zurechnung Cap. 4. Endlich als Frucht der δικαιοσύνη wird die εἰρήνη bebeschrieben, welche die σωτηρία ἀπὸ τ. ὀργῆς zur Voraussetzung hat Cap. 5, 1 fgg. — ἀποκαλύπτεται, weil, obgleich die Rettung verheissen worden, dennoch Art, Mittel und Zeit bis zur wirklichen Erscheinung verborgen geblieben waren. Dass unter δικ. θεοῦ hier nicht eine göttliche Eigenschaft, weder seine Gerechtigkeit, noch seine Güte, welches Letztere δικαιοσύνη gar nicht heisst, sondern etwas vom Menschen sich Anzueignendes zu verstehen sei, wird jedem einleuchten, der die folgende Abhandlung des Ap. liest, und geht, abgesehen von allen anderen Gründen, schon allein aus der Bedeutung des Wortes δίκαιος in dem als Beleg beigebrachten alttestamentlichen Allegate hervor. Es ist, wie wir bei der betreffenden Stelle sehen werden, die Cap. 3, 25. 26. im zweiten Komma enthaltene δικαιοσύνη ἐν τῷ νῦν καιρῷ gemeint. Doch sei zum besseren Verständniss dieses paulin. Begriffes noch Folgendes bemerkt.

Alles wahre Leben und jenseit die Seligkeit des Menschen kann nur bestehen in der Gemeinschaft mit Gott Eph. 2, 5. 6. 12. 4, 18. Rom. 8, 6. 7., welche durch seine Gottähnlichkeit bedingt ist Eph. 4, 24. 5, 1. 2. 2 Cor. 6, 15—18. Diese erlangen lehrt das Gesetz, theils dasjenige, welches Gott allen Menschen ins Herz geschrieben Rom. 2, 14. 15. cf. Plut. Mor. V. S. 11 in.: ὁ νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς κ. τ. λ. οὐκ ἐν βιβλίοις ἔξω γεγραμμένος κ. τ. λ., theils dasjenige, welches er vorzugsweise den Kindern Isr. auf Sinai gegeben hat. In der den Aussprüchen des Gesetzes gemässen Behandlung des Menschen besteht die göttliche Gerechtigkeit Rom. 2, 6. cf. v. 12., in der Erfüllung des Gesetzes die menschliche Rom. 3, 20. 10, 5. Gal. 3, 12. cf. ib. v. 21. Diese letztere, in so fern sie aus der Erfüllung

des Gesetzes hervorgeht, ist *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου* Rom. 10, 5. oder *ἐξ ἔργων νόμου* ib. 9, 32., in so fern aber der Mensch zu ihrer Erlangung selbstthätig mitwirkt, des Menschen *ἰδία δικαιοσύνη* Cap. 10, 3. cf. Phil. 3, 9: *ἐμὴν δικαιοσύνην*, und wer sie sich zu eigen macht, *ἔχει καύχημα πρὸς τ. θεόν* Cap. 3, 19. Eph. 2, 9. cf. 1 Cor. 1, 29., das heisst, dies versteht nehmlich der Ap. Paulus unter *καύχημα*, er darf zu Gott sprechen: ich habe gethan, was Du mir geboten; nun gieb mir, was Du mir verheissen hast! Denn Gott hat ihm diesen Anspruch gegeben. Er soll ihn nicht geltend machen wollen, sondern erkennen, dass Alles nur Gottes Gnade ist; denn von einem höheren Standpuncte aus gesehen ist freilich auch diese Gerechtigkeit weder eine eigene, noch lässt sie das Rühmen zu, in so fern sowohl die Bedingung, wie die Verheissung und deren Offenbarung, Ausfluss der göttlichen Gnade, und auch die Kräfte, mit denen sie errungen wird, Geschenk dieser Gnade sind Luc. 17, 10., und dass auch dem Ap. Paulus dieser Standpunct nicht unbekannt sei, sehen wir aus Cap. 9, 19—23.; aber er hat den Anspruch und derselbe kann ihm nicht bestritten werden. Allein vergeblich müht der Mensch sich ab, die eigene Gerechtigkeit aus des Gesetzes Werken zu erlangen Cap. 3, 10. 20. 9, 31.; denn das Fleisch lässt es dazu nicht kommen Cap. 8, 3. 7. und das geschriebene Gesetz hat nur dazu gedient, die Sünde grösser zu machen Cap. 5, 20. und dadurch den Menschen zum Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit Cap. 3, 20. und also zum Bewusstsein seiner Erlösungsbedürftigkeit zu führen Gal. 3, 24., was nur die Mehrzahl von Jsr. verkannte Cap. 11, 5. 7. und darum *εἰς νόμον δικαιοσύνης*, obgleich bezeugt *ὑπὸ τοῦ νόμου κ. τῶν προφητῶν* Cap. 3, 21., *οὐκ ἔφθασε* Cap. 9, 31. Da nun der Mensch nur als *δίκαιος* der Gemeinschaft Gottes und somit des Lebens und der Seligkeit theilhaftig werden Cap. 6, 21., die eigene Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes aber nicht erlangen kann Cap. 8, 3., so würde er für immer von Gott geschieden und in dieser Geschiedenheit von Gott der Unseligkeit dahingegeben sein, wenn Gott nicht mit seiner Gnade *τῇ αὐτοῦ χάριτι*, Cap. 3, 24. dazwischenträte und ihm, wie einst Abraham Cap. 4, 3. den Glauben, den Glauben an Christi Tod und Auferstehung Cap. 4, 25. 5, 18. 19. 2 Cor. 5, 21. zur Gerechtigkeit rechnete Cap. 4, 23. 24., wobei jedoch Gottes eigene ewige Gerechtigkeit durch den Opfertod Christi für unsre Sün-

den in den Augen der Menschen, *εἰς ἔνδειξιν* Cap. 3, 25., gerettet wird ib. 25. 26: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*.. Nun, diese *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ* Cap. 3, 26. ist nicht des Menschen eigene Gerechtigkeit, sondern von Gott ihm aus Gnaden geschenkt: *δικαιούμενοι δωρεὰν, τῇ αὐτοῦ χάριτι* Cap. 3, 24. cf. Eph. 2, 9: *θεοῦ τὸ δῶρον*, und sie wird daher mit Recht von Paulus *δικαιοσύνη θεοῦ* d. h. eine Gerechtigkeit, deren Urheber und Verleiher Gott ist, und, damit dieser Ausdruck nicht missverstanden werde von der Theilnahme des Menschen an der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes, auch *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ* genannt Phil. 3, 19.

Hiernach werden wir im Stande sein, den Werth der hievon abweichenden Erklärungen von *δικ. θεοῦ* zu beurtheilen. Or., Thdrt., Ambr., Bld., Cal., S. Schm., Wlf., Gsslr. verstehen die *iustitia Dei* und zwar Or. die *distributiua*, Ambr. die in der Erfüllung seiner Verheissungen sich offenbarende; Phot. denkt an *ἅπασα ἀρετή*, welche *διὰ τοῦ εὐαγγ. φανεροῦται;* Schttg., Mor., A. sehen hier mit Berufung auf den behaupteten hebr. Sprachgebrauch von צֶדֶק, צְדָקָה die Güte Gottes; Pellic.: *iustit. Dei, qua ipse se nobis iustum i. e. bon. et bene facient. exhibet, potiss. summa eius bonitas, qua gratis peccata remittit;* Rsnm.: *benefic. Dei;* Sml.: die Unparteilichkeit Gottes gegen Heiden und Juden in der Erlösung. Die erste Auffassung streitet gegen die paulin. Lehre, nach welcher die Menschen wegen ihrer allgem. Sündhaftigkeit von der Gerechtigkeit Gottes nur Strafe zu erwarten haben, und Gott, eben um seine eigene Gerechtigkeit bei der Gerechtmachung der Menschen durch den Glauben zu wahren, Christum zum Sühnopfer dargegeben hat, die übrigen, wie auch Rck. bemerkt, sowohl mit dem hebr. Sprachgebrauch, nach welchem צֶדֶק, צְדָקָה nichts Anderes als die den im Gesetze niedergelegten Verheissungen gemässe Behandlung der auf ihre Gesetzeserfüllung sich fälschlich verlassenden Israeliten bezeichnet, wie mit dem ferneren Gebrauch der *δικ. θεοῦ* im Verlaufe des folg. Abschnittes Cap. 3, 21. 22. 26. cf. 10, 3., in welchem unmöglich ein anderer Begriff derselben als bei der Proposition des zu behandelnden Themas aufgestellt werden kann, alle aber mit der Möglichkeit, dass der Glaube des Menschen auf irgend eine göttl. Eigenschaft einen Einfluss habe Es sollte daher eigentlich nur darüber Meinungsverschiedenheit obwalten können, ob der *gen. θεοῦ* nach

Chrys., Zmm., Wnz., Rch., M., d. W., Ust., Dhn., O., Rck. den Urheber der Gerechtigkeit bezeichne, oder nach Lth., Clv., Er. Schm., Fr., Glck., Pl., Klln., Ph., die Person angebe, in Beziehung auf welche die Gerechtigkeit als solche gilt d. h. so viel wie ἐνώπιον ϑεοῦ sei. Thl. II. meint, der Ap. habe wohl selbst beim Gebrauch nicht die eine oder die andere Fassung festgehalten, V., er habe wohl beide Vorstellungsweisen in der Gottesgerechtigkeit zusammenfassen können. Gegen die erste Auffassungsweise wird von Fr. eingewandt, dass sie weniger passe und 2 Cor. 5, 21. keine Anwendung finden könne. Allein man sieht weder ein, warum der Ap. nicht eben so gut, wie er ein χάρισμα ϑεοῦ so nennt, weil es von Gott gegeben ist, die nach Cap. 5, 16. als ein von Gott gegebenes χάρισμα zu betrachtende δικαιοσύνη eine δικ. ϑεοῦ nennen, noch warum in der angeführten Stelle γινώμεϑα δικ. ϑεοῦ nicht eben so gut, wie für δικαιωϑῶμεν oder γινώμεϑα δίκαιοι ἐνώπιον ϑεοῦ, auch für δικαιωϑωμεν ὑπὸ ϑεοῦ oder γινώμεϑα δίκαιοι παρὰ ϑεοῦ gesetzt werden könne. Mit Recht beruft sich Rck. zur Verteidigung dieser Auffassungsweise darauf, dass Gott Cap. 8, 33. (ich füge hinzu Cap. 3, 26.) ὁ δικαιῶν genannt wird und dass eben so, wie ἡ ἐκ πίστ. δικ. Cap. 9, 30. 10, 6. mit δικ. πίστεως Cap. 4, 11. 13. abwechselt, auch für δικ. ἐκ ϑεοῦ Phil. 3, 9. wohl δικ. ϑεοῦ gesagt werden könne, und ich füge als einigermassen entscheidend hinzu, dass Rom. 10, 3. zur ἰδία δικ. die ihr entgegengesetzte ἡ ϑεοῦ δικ. nur in dem Sinne, dass Gott als Urheber derselben betrachtet wird, einen rechten Gegensatz bildet, indem die ἰδία δικ. der Juden nach ihrer Meinung auch eine δικ. ἐνώπιον ϑεου war und die δικ. ϑεοῦ nach der zweiten Auffassungsweise auch eine ἰδία sein konnte.

Wir wenden uns nun zu den schwierigen Worten: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, welche mit δικ. ϑεοῦ zu verbinden sind, indem sie das Mittel anzeigen, durch welches die Letztere erlangt wird. Dass die uns von Gott geschenkte δικ. wegen dessen, was sie auf Seiten des Menschen bedingt, auch δικ. ἐκ πίστεως zu nennen, dem Ap. Paulus sehr geläufig gewesen, erhellt aus Stellen, wie Rom. 5, 1. 9, 30. 10, 6. Gal. 2, 16. Es wird uns daher nicht zweifelhaft sein, was er unter δίκ. ἐκ πίστ. verstanden haben wolle und nur die Verbindung mit εἰς πίστιν macht Schwierigkeit. Man hat in diesen Worten eine Steigerung gefunden: von Glauben zu Glauben d. h. zu immer grösserem Glauben, ent-

weder subj. oder obj. So Thdrt., Thphl., Lth. in einer Randglosse, Mel., Clv., Bz., Cal., Clr., Wlf., Bhm., Bnk., Pl., Schr., M. Allein wir finden überall, wo eine solche Steigerung ausgedrückt wird, ein Verbum z. B. Joh. 1, 16. 2 Cor. 3, 18. 4, 16. Phil. 2, 27. Sir. 3, 27. 5, 5. Jerem. 9, 2. Ps. 144, 13. (die aus Heliodor von Thl. angeführte Stelle: *βάσιν ἐκ βάσεως παραμείβειν* enthält keine Steigerung.) cf. Plut. Par. II. Alc. S. 193 in. III. Tim. S. 1. in. Aem. P. S. 69 f. Odyss. VII, 120. Jos. Macc. §. 15. S. 290 u. s. w. In der Stelle Jerem. 9, 6. nach LXX. ist zwar kein Verbum, muss aber nothwendig eines supplirt werden. Das liegt in der Natur der Sache nnd wenn auch das *uerb.* fehlen könnte, so würde doch ein *subst. uerb.* erfordert z. B. *μόρφωσις ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, αὔξησις* oder *δικαίωσις ἐκ πίστ. εἰς πίστ., ἀνακαίνωσις ἡμέρᾳ κ. ἡμέρᾳ* u. s. w., und sollte nun, wie es freilich nicht anders sein könnte, auch die erste *πίστις* nur der Steigerung dienen, so würde man den Ap., der in der folg. Abhandlung nachweist, dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt, die Sache geradezu umkehren und hier, ohne die Quelle der Gerechtigkeit nur zu nennen, sagen lassen, dass der Glaube aus der Gerechtigkeit hervorgeht; daher ich mir denn von diesem Gesichtspuncte aus an dieser Stelle lieber eine *πίστις ἐκ δικαιοσύνης εἰς δικαιοσύνην*, als eine *δικ. ἐκ πίστ. εἰς πίστ.* gefallen lassen würde. Das kann aber unmöglich sein und daher übersetzt man: „eine Gerechtigkeit, welche aus dem Glauben kommt und zu immer grösserem Glauben führt. Allein dann würde die erste *πίστις* das doppelte Geschäft haben, den Ursprung der Gerechtigkeit anzugeben und die Steigerung auszudrücken, zu welcher die Gerechtigkeit führen soll, wovon man vergeblich ein Beispiel suchen wird. Aber die Möglichkeit zugegeben, so wird doch immer die *πίστις* das Mittel, die *δικ.* der Zweck und als solcher das Höhere und nur die *σωτηρία* mit Einschluss der *ζωὴ αἰώνιος* als letzter Zweck das noch Höhere sein. Es würde daher gerade hier, wo der Ap. anerkanntermassen das Thema seiner folg. Abhandlung aufstellt, am Wenigsten der Ort sein, die *πίστις* hinter die *δικ.* zu stellen, und es müsste überdies auffallen, dass weder in der folg. Abhandlung, noch irgendwo in dem Briefe des Ap. von dieser *δικ. εἰς πίστιν* oder dieser *πίστις ἐκ δικαιοσύνης* auch nur die leiseste Andeutung zu finden ist und dass auch das zum Belege des aufgestellten Themas beigebrachte Schriftwort sich durchaus nur auf eine

δικ. ἐκ πίστεως bezieht. Mit Recht hat man daher die Steigerung aufgegeben und den Versuch gemacht, zwischen der ersten und zweiten *πίστις* zu unterscheiden; aber wenn man mit Or., Chrys., Thdrt., Sml.: „vom Gl. des A. T. in den Gl. des N. T.“, oder mit Aug.: „vom Gl. der Verkündiger zum Gl. der Zuhörer“, oder mit Wts., Sdlt., A.: „vom allg. Gl. an das Ev. zum besond. Gl., vermöge dessen wir uns selbst als von Gott begnadigt ansehen“, übersetzen, so ist zu entgegnen, dass, abgesehen von allem Andern, die *δικ.* erst aus der zweiten *πίστις* hervorgeht*). *εἰς πίστιν* final zu nehmen und zu übersetzen: „damit sie, die Gerechtigkeit, geglaubt werde“, wie es Hmm., Hm., Cr., Fl., Fr., Thl. II. gethan, rechtfertigt sich weder logisch; denn das versteht sich theils von selbst, theils kann das nicht als Zweck gedacht werden, was eben nichts als Quelle ist, noch auch grammatisch; indem es schwer fallen dürfte, nachzuweisen, dass *εἰς πίστιν* eben so für *εἰς τὸ πιστεύειν* oder *εἰς τὸ πιστεύεσθαι* gesetzt werden könne, wie man z. B. *εἰς δικαίωσιν* unbedenklich für *εἰς τὸ δικαιοῦν* oder *εἰς τὸ δικαιοῦσθαι* sagen darf. Castellio findet in der Wiederholung die Bezeichnung der Dauer, Bg. die Versicherung, dass der Glaube Alles in Allem ist, was aber Beides unmöglich. Daher haben Oek., S. Schm., Mor., Rsnm., Gssl., O., Zmm., Rch., d. W., Rck., Ph., Thl. V. die zweite *πίστις* als Metonymie für *πιστεύοντας* angesehen: „eine Gerechtigkeit, welche aus dem Glauben kommt und für die Gläubigen bestimmt ist.“ Allein, wenn auch nicht zu leugnen ist, dass einzelne Stellen vorkommen, in welchen auf diese Weise die *πίστις* als Bedingung wiederholt wird z. B. Gal. 3, 22; denn auf Rom. 3, 22., wo durch *πάντας* ein neues Moment hereingeführt wird, darf man sich nicht berufen, so ist, nicht zu gedenken, dass auch in jener Stelle die erste *πίστις* sich durch den Zusatz des Objects *Ἰ. Χ.* unterscheidet, es doch in unserer Stelle, wo offenbar durch

---

*) Matthias in seiner Erkl. d. dritten Cap. dieses Br. bezieht *ἐκ* auf die schon gläubigen bundestreuen Juden, *εἰς* zuf die erst glauben sollenden Heiden; aber abgesehen davon, dass solche Beziehungen etwas anders ausgedrückt werden mussten, so hatten die bundestreuen Juden, wenn unser Ap. solche überhaupt statuirte, so wenig wie die Heiden den von ihm geforderten Glauben und waren nach Gal. 3, 23. so gut wie diese *συγκεκλεισμένοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*; es waren also auf beiden Seiten Ursprung und Bedingung der *δικαιοσύνη* genau die nehmlichen. Aehnliches gilt von den ähnlichen Erklärungen dieses Auslegers zu Cap. 3, 23. u. 30.

ἐκ πίστεως die Worte παντὶ τῷ πιστεύοντι v. 16. erklärt werden, nicht wahrscheinlich, dass der Ap. dessenungeachtet τῷ πιστεύοντι noch einmal wiederholt haben sollte, die Anforderung an den Leser, die Worte so zu verstehen, erscheint ein wenig gewagt, der Gedanke versteht sich so sehr von selbst, dass sein Ausdruck in unserer Stelle nicht anders als widerwärtig erscheinen kann, die so leicht zu vermeidende Zusammenstellung der gleichen Wörter erscheint so absichtlich, man sieht nicht ein, warum der Ap. nicht auch hier, wie Gal. 3, 22. und anderwärts εἰς τοὺς πιστεύοντας geschrieben haben sollte, und es fehlt durchaus an Beispielen einer derartigen Metonymie sowohl in der griechischen, wie in jeder andern Sprache. Denn so sehr es auch vielleicht jeder Sprache eigen ist, das sichtbare oder körperliche Merkmahl für den damit Versehenen zu setzen z. B. im Griechischen νεότης, im N. T. περιτομή, ἀκροβυστία, cf. Plut. Par. VIII. Ant. S. 267 f.: τὰ ὅπλα für τοὺς ὁπλίτας, im Latein. *iuuentus, senectus*, im Deutschen Kunkel, Lanze, Degen, Grosskreuz, im Schwedischen zu seiner Zeit Hüte und Mützen, im Franz. *chapeau*, im Engl. *tar*, *distaff*, *red-coat*, im Hebr. בָּשָׂר, u. s. w., so wenig wird man Beispiele anführen können, dass g e i s t i g e Eigenschaften für deren Besitzer gesetzt worden wären, und zwar, wie es mir scheint, aus dem sehr einfachen Grunde, weil die Sprache zwar nach Kürze, aber zugleich auch nach Deutlichkeit strebt, im entgegengesetzten Falle aber, wie wir aus dieser Stelle zur Genüge ersehen, Missverständnisse gar nicht zu vermeiden sein würden. Namentlich beweisen die von Rck. beigebrachten Beweisstellen 1 Cor. 13, 4—7 von der ἀγάπη und 2 Cor. 8, 12. von der προθυμία so gar nichts, dass man im Gegentheil wenigstens in Betreff der zweiten Stelle ein Versehen anzunehmen geneigt ist. Wir müssen daher alle bisherige Erklärungen denjenigen Auslegern überlassen, welche vorauszusetzen scheinen, dass die Verfasser der heil. Schrift ihren Werken entweder mündliche oder schriftliche Commentare mitgegeben haben. Die gewöhnlich angeführte Stelle des Oek.: ἀπὸ πίστεως ἄρχεται καὶ εἰς τὸν πιστεύοντα λήγει enthält überdies keinen gesunden Gedanken, in so fern ja die πίστις nicht ohne den πιστεύων und umgekehrt gedacht werden kann. Man hat daher endlich die erste πίστις subj., die zweite obj. genommen: „aus dem Glauben an die zu glaubende Lehre“ und Wahl hat Gal. 1, 23. 3, 23. 25. Eph. 4, 5. 1 Thess. 3, 5. 1 Tim. 1, 4. 2 Tim. 3, 8. 2 Petr. 1, 1. Jud. v. 3.

20. für diese Bedeutung angeführt; aber obgleich ich die Möglichkeit derselben, wenn auch nicht in allen angezogenen Stellen, doch überhaupt cf. Plut. Mor. IV. S. 479 m.: ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις Sext. Emp. I. I. 14, 159: τὸν νόμον ἀντιτίθεμεν μυθικῇ πίστει gern zugebe, so geht doch auch diese Erklärung über den Inhalt des Schriftallegates hinaus und man fühlt, dass die Angabe des Objectes hier, wo nur die an die Stelle der geforderten ἔργα νόμου tretende πίστις als Quelle der δικαιοσύνη genannt wird, gar nicht an ihrer Stelle ist. Es bleibt daher allein übrig, die beiden πίστις, ohne über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes irgend hinauszugehen, aus sich selbst zu erklären und nach der allgemein und auch im N. T. anerkannten doppelten Bedeutung des Wortes die erste πίστις auf den Menschen, die zweite auf Gott zu beziehen: „vom Glauben an Treue". Eine ähnliche Paronomasie findet sich Cap. 3, 3. in ἀπιστία und πίστις. Auf Gottes πίστις ruht die menschliche πίστις Tit. 1, 2. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. 1 Cor. 1, 9., ja Hebr. 11, 11. wird ausdrücklich der Sarah die πίστις beigelegt, ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν εὐαγγελισάμενον, ihre πίστις wird also als πίστις εἰς πίστιν beschrieben. Ich weiss nicht, ob man das Wesen der πίστις überhaupt und insbesondere der christlichen kürzer und besser ausdrücken könne, und die Schönheit des Ausdrucks kann dadurch nicht verlieren, dass wir sie in unserer Sprache nicht eben so klar hervortreten sehen; die Weglassung des Subjects auf beiden Seiten aber erhöht nur die Kraft des Ausdrucks und dient dazu, das eigentliche Wesen alles Glaubens stärker hervorzuheben. Object der ersten πίστις ist die zweite allerdings auch hier, aber ein Object, welches in jeder πίστις in der ersten Bedeutung und also auch in der des Allegates an sich enthalten ist. Nach Thl. V. S. 55 Anm.: „Seltsam Zwingli: „Vertrauen in den treuen, glaubhaften Gott," das zweite πίστις also für das concrete ὁ πιστός." wäre schon der Schweizer Reformator auf dem Wege zu dieser Erklärung gewesen, deren Seltsamkeit wohl nur in ihrer Neuheit und allzu grossen Natürlichkeit besteht. Fragen wir noch, ob ἐκ πίστεως zu δικαιοσύνη oder zu ἀποκαλύπτεται zu rechnen sei, so haben Rch., Fr., Rck., Thl. geurtheilt, dass nur das Letztere Statt finden könne, und, um die richtige Wortstellung mit der paulin. Lehre, welche die Gerechtigkeit aus dem Glauben ableitet, zu vereinigen, haben sie angenommen, P. habe im Streben nach Kürze irgend ein Particip, etwa οὖσα oder

γινομένη, ausgelassen; allein aus dem Glauben kann die Gerechtigkeit nicht im Ev., sondern im Herzen offenbar werden und, wenn jene Participien supplirt werden, muss *ἐκ πίστ.* mit *δικ.* verbunden werden, wie denn auch Ph. bei derselben Ergänzung mit *δικ.* verbindet. Sprachlich unmöglich ist diese Verbindung gewiss nicht und ich würde in einem Satze, wie dieser: *πολλαὶ γὰρ ἀνθρώπων ἐν αὐτῷ* (sc. *τῷ βιβλίῳ*) *μετοικήσεις διηγοῦνται ἐκ πατρίδος εἰς ποῤῥωτάτους τόπους* weder etwas gegen die Sprache zu erinnern finden, noch mich irgendwie bedenken, ob ich *ἐκ πατρίδος* mit *μετοικήσεις* oder mit *διηγοῦνται* zu verbinden hätte cf. auch Cap. 2, 5: *θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ*, wo *ἐν ἡμ.* recht gut zu *ὀργήν* gezogen werden kann. Dass *δικ. θεοῦ* vorangestellt ist, liegt in der Wichtigkeit, welche der Ap. derselben vor allem Andern beilegt und nachdem dies einmal geschehen war, so ergab sich die übrige Wortstellung d. h. die Trennung von *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* von selbst.

Was die angezogene Schriftstelle betrifft, so ist dieselbe aus Hab. 2, 4. genau nach den *LXX.* genommen und lautet im Original: וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה. Weder im Grundtext, noch in der Uebersetzung, und nach dieser hat der Ap. bekanntlich citirt, ist, wie namentlich d. W. gegen Klln. gezeigt hat, ein zwingender Grund vorhanden, aus welchem *ἐκ πίστ.* nicht eben so gut mit *δίκαιος*, wie mit *ζήσεται* verbunden werden könnte. Aber auch angenommen, dass die letztere Verbindung Statt finden müsste, so werden wir, wenn wir erwägen, dass nach des Ap. Ueberzeugung keine *σωτηρία* und also auch keine *ζωή* ohne *δικαιοσύνη* möglich, von der *δικαιοσύνη* aber *σωτηρία* und *ζωή* nothwendige Folgen sind, ihn unbedenklich den Schluss ziehen lassen müssen, dass, wenn hier die *ζωή* von der *πίστις* abhängig gemacht wird, die *δικ.* eine *δικ. ἐκ πίστεως* gewesen sein oder die *πίστις* zur *δικ.* geführt haben müsse. Die Anführung bekannter und zu normativem Ansehen gelangter Schriften, wie die geltender Gesetze u. s. w. durch *γέγραπται* findet sich auch bei den Heiden z. B. Xen. Oec. 14, 5: *γέγραπται γάρ κ. τ. λ.* Plut. Par. I. Thes. S. 27 m. S. 33 f. Num. S. 136 cap. 9 f. u. s. w.

Abhandlung.

I. Das allgemeine Sündenelend.

Nachweisung desselben in seinem Ursprunge als Verleugnung Gottes und Darstellung desselben als eines übernatürlichen göttlichen Strafgerichts, welches Sünde mit Sünde und zwar in der Art vergilt, dass sich Art und Gegenstand der abgeleiteten Sünde nach Art und Gegenstand der ursprünglichen Sünde richten.

Bei der Erklärung des nun folgenden Abschnittes v. 18—32. verweise ich auf meine darüber herausgegebene kleine Abhandlung: Das Sündenregister im Römerbriefe u. s. w. Wriezen a. O. bei E. Röder 1854. Meine Ansicht über die Stelle unterscheidet sich von der gewöhnlichen vornehmlich in drei Puncten: in der Bestimmung des Objects, gegen welches die Offenbarung des göttlichen Zornes gerichtet ist, in der eigenthümlichen Erkl. der *δόξα θεοῦ* v. 23., und in der Auffassung der Art und Weise der *ἀποκάλυψις τῆς ὀργῆς* selbst. Was das Erste betrifft, so haben fast alle Ausleger, namentlich aufs Bestimmteste Thl., d. W., Rck., O., Fr., Ph., unter den Menschen, an welchen sich der Zorn Gottes offenbart, ausschliesslich die Heiden verstanden, und den Uebergang zu den Juden entweder Cap. 2, 17. oder gewöhnlicher Cap. 2, 1. gefunden. Da die Juden schon vor v. 17. zweimal genannt sind und der Inhalt dieses und der folgenden Verse in ununterbrochener Schlussfolge aus dem Anfange

des Capitels hervorgeht, so verdient wohl nur die letztere Annahme einige Beachtung; aber auch gegen sie erheben sich sehr gewichtige Bedenken, wie aus den folgenden Gründen zu ersehen ist. 1. Die Verbindung des zweiten Capitels mit dem letzten Verse des ersten durch διό setzt nothwendig voraus, dass nicht allein von der Sündhaftigkeit dessen, welcher jetzt eingeführt wird, bereits die Rede gewesen, sondern dass dieselbe schon nachgewiesen oder als nachgvwiesen angenommen worden sei; denn unmöglich folgt daraus, dass alle Heiden Sünder sind, oder, wenn wir genauer an v. 32. des ersten Capitels anknüpfen wollen, daraus, dass die Heiden Gottes Gesetz, nach welchem, die also handeln, des Todes würdig sind, kennen, dass der richtende Jude nicht entschuldigt werden könne, weil er dasselbe thut. Stände statt διό etwa ἀλλά, so würde sich der Uebergang zu den Juden dadurch gewinnen lassen, dass man auf πᾶς den Nachdruck legte, wiewohl man nicht absieht, mit welchem Rechte man dort den Juden und hier von πᾶς ὁ κρίνων die Gesammtheit der in Cap. I. Genannten ausnehmen könne, was z. B. nach Thl. I. schon Bugenhagen anerkennt; oder fehlte nur διό, so läge in den Worten für sich ein sehr guter Sinn, da in κρίνειν und τὰ αὐτὰ πράσσειν der Mangel der ἀπολογία enthalten ist, obgleich dann jede Verbindung mit dem Vorhergehenden abgeschnitten wäre; aber mit διό können wir aus dem Vorhergehenden nur schliessen, wenn eben dort die Prämissen zum Schlusse enthalten sind. Bnck., Pl., Glck., Klln. haben von sehr verschiedenen Standpuncten aus an die in Cap. 1, 18—32. gegebene Schilderung des allgemeinen Sündenelends und des göttlichen Zorns darüber anknüpfen wollen: „Wenn Gott jedem, der Böses thut, zürnt, so wird er auch den, der da richtet und dasselbe thut, nicht verschonen.“ Aber das versteht sich freilich zu sehr von selbst, als dass es hier hätte besonders ausgesprochen werden müssen, und es wird darum auch nicht ausgesprochen, indem ja nicht vom göttlichen Zorne gegen den Richtenden, sondern von dieses Letzteren Unentschuldbarkeit die Rede ist. Wenn d. W., M., Fr., Ph., an das v. 32. aufgestellte Sittengesetz anknüpfend, über die Schwierigkeiten hinwegzuhüpfen scheinen, so darf man in Rck. II. nur S. 90 lesen, um einen Begriff von der verzweifelten Lage derer zu bekommen, welche das Vorhandensein der Juden in Cap. 1. leugnen, und man wird es nur sehr natürlich finden, wenn er nach Aufzählung und Verwerfung so vieler

vergeblichen Versuche S. 91 mit den Worten schliesst: „Daraus scheint nun doch hervorzugehen, dass eine strenge logische Verknüpfung entweder gar nicht Statt finde, oder nur durch Einschiebung eines oder einiger Zwischengedanken ermöglicht werden könne.“ Wenn Thl. V. διό als proleptisch gesetzt und durch γάρ. v. 2. wiederaufgenommen betrachtet, so ist zu entgegnen, dass von den angeführten Stellen Rom. 16, 9. nicht hierher gehört, in den übrigen Joh. 4, 44. Hebr. 2, 8. Herod. 1, 24. 30. aber das γάρ recht gut auch ohne Annahme einer Prolepsis erklärt werden kann, dass ferner διό nicht γάρ ist und dass in diesem Falle eine Verbindung zwischen Cap. 1, 32. und Cap 2, 1. gar nicht Statt findet. 2) Eine Darlegung der unter den Juden herrschenden Sünden, wie das erste in Absicht der Heiden, enthält Cap. 2. gar nicht, vielmehr nur Folgerungen aus dem Cap. 1, 18—32. Gesagten und weitere Fortführung desselben. Namentlich ist ein solcher Nachweis der unter den Juden verbreiteten Sünden nicht Cap. 2, 1. 2. zu finden, in so fern dort, selbst angenommen, dass nur von den Juden die Rede sei, nicht die Begehung der Sünde, sondern deren Unentschuldbarkeit den Gegenstand der Verhandlung ausmacht und auf die Erstere nur als auf eine Voraussetzung der Letzteren recurrirt wird; aber das einzige Merkmahl, woran man hier den Juden erkennen will, das κρίνειν, ist, wie Bgh. und Rck. anerkennen, bei den Heiden eben so wohl wie bei den Juden vorhanden, und man würde sehr Unrecht thun, wenn man dieses κρίνειν mit dem Cap. 14, 13. als den Juden eigenthümlich erwähnten verwechseln wollte. Dort thut der Jude selbst nicht, was er verwirft; hier dagegen thut er genau dasselbe, weil er's nicht lassen kann, und ich denke, dass dieser Widerspruch, in welchen der Mensch durch die Sünde mit sich selbst geräth, kein wesentlich verschiedener ist von dem, welcher zwischen diesem κρίνειν und dem unmittelbar vorher erwähnten συνευδοκεῖν τοῖς πράσσουσι Statt findet. Eben so wenig ist dieser Nachweis ib. v. 3—5. enthalten; denn da ist wieder nicht von der Sündhaftigkeit, sondern von dem Leichtsinn und der Verblendung die Rede, womit wahrhaftig nicht bloss der Jude bei Begehung derselben Sünden, wegen deren er Andre dem göttlichen Gericht für verfallen hält, sich selbst in Sicherheit wiegt. Die nächstfolgenden Verse beschreiben das Gericht, welches gleichmässig über Heiden und Juden ergeht, und v. 14 bis 16. ist von den Juden gar nicht die Rede. Am Wenigsten aber

darf man sich auf Cap. 2, 17—24. berufen, wo allerdings von den Juden ausschliesslich geredet, aber wieder nicht ihre Sündhaftigkeit, sondern der Widerspruch hervorgehoben wird, in welchen sie dadurch gerathen, dass sie sich den Heiden gegenüber des Gesetzes rühmen und es dennoch übertreten. 3) Der Jude tritt im zweiten Capitel, so lange noch möglicherweise über das Vorhandensein einer Darlegung seiner Sündhaftigkeit gestritten werden kann, nirgend in den Vordergrund, was doch nothwendig der Fall sein müsste, wenn der Ap. sich vorzugsweise mit ihm beschäftigte. 4) Cap. 1. wird keinesweges bloss die Verderbtheit der Menschen geschildert, sondern, was auch d. W., Rck., nur fälschlich in ausschliesslicher Beziehung auf die Heiden, anerkennen, diese Verderbtheit aus einer ersten Sünde, dem Abfall von Gott, abgeleitet, ja es wird dort das sündliche Verderben als Strafe für den Abfall dargestellt, und daher sollte man, wenn Cap. 1. nur von den Heiden die Rede wäre, im zweiten Cap. billig etwas Aehnliches, d. h. eine genetische Entwickelung des Sündenverderbens bei den Juden und eine Darstellung ihres Elends als göttlichen Strafgerichts erwarten, wovon aber nicht die geringste Spur vorhanden ist. 5) Das Cap. 1, 18—32. Gesagte gilt in der That von allen Menschen ohne Unterschied, d. h. die Sünde entspringt bei jedem Menschen aus demselben *peccatum originans*, der Verleugnung Gottes, und insbesondere wird kein Unbefangener die Möglichkeit der Anwendung des zweiten Theils unseres Abschnittes, nehmlich v. 28—32. auch auf die Juden in Abrede stellen; denn aus welchem Grunde sollte man die Lasterhaftigkeit des Juden nicht daraus herleiten können, ὅτι τὸν ϑεὸν οὐκ ἔχει ἐν ἐπιγνώσει? 6) Diejenigen, an welchen Cap. 1. das göttliche Strafgericht vollzogen wird, heissen dort v. 18. nicht ἔϑνη, sondern ἄνϑρωποι und da der Ap. überall in seinen Briefen die Heiden Heiden und die Juden Juden nennt, auch kein vernünftiger Grund; denn den von Ph. angegebenen: „aus Schonung sagt er nicht von vorn herein ὦ Ἰουδαῖε," kann ich als einen solchen nicht anerkennen, weder vorgebracht worden ist noch gedacht werden kann, warum er die Ersteren hier nicht eben so gut wie Cap. 2, 9. 10. 14. bei ihrem rechten Namen genannt haben sollte, so sind wir in keiner Weise berechtigt, einen andern zu substituiren. 7) Cap. 1, 18—32. wird aber ausserdem ein völlig anderes Thema als im zweiten Cap. abgehandelt. Dort ist allerdings von einem Strafgericht und zwar von einem so ge-

waltigen und so allgemeinen die Rede, dass ihm auf Erden kein anderes, selbst die Sündflut nicht, aus welcher doch acht Seelen gerettet wurden, an die Seite gesetzt werden kann, und es heisst besonders diese ungeheure Bedeutung desselben ganz verkennen, wenn man die Juden ausnimmt; aber es ist kein jenseitiges, sondern ein diesseitiges Gericht, welches hier geschildert wird, wogegen Cap. 2., nachdem v. 1. 2. durch Darlegung der Schuld gehörig darauf vorbereitet oder dazu übergegangen worden, nur von dem als Fortsetzung oder vielmehr Completirung des diesseitigen auch jenseit zu erwartenden gehandelt wird, und eben so wenig, wie Cap. 2. bei der Auseinandersetzung der Verschuldung und des in Folge davon zu erwartenden jenseitigen Gerichtes die Heiden fehlen dürfen und wirklich fehlen; denn sie werden ausdrücklich genannt, eben so wenig darf selbstverständlich bei Schilderung des diesseitigen von den Juden abgesehen werden. Endlich darf 8) nicht übersehen werden, dass in den das sittliche Verderben der Juden bestätigenden Schriftstellen Cap. 3, 10—18., welche nach ib. v. 9. eine bereits vorhergegangene Schilderung zur Voraussetzung haben, ausschliesslich nur die v. 29—31. genannten Laster als aus der blossen Gottvergessenheit der Juden erklärbar enthalten sind, während die v. 23—27. aufgeführten, obgleich nach Cap. 2, 22. wenigstens theilweise auch bei den Juden vorkommend, als von den Heiden erborgte wohl nicht bloss zufällig übergangen werden. Aus diesem Allen geht als unzweifelhaft hervor, dass der Ap. in unserm Abschnitte nicht bloss die Heiden, sondern auch die Juden im Sinne habe.

Im Uebrigen bin ich von folgenden Betrachtungen ausgegangen, wobei ich nur voraussetze, dass man mit unserer Stelle in so weit bekannt sei, um zu wissen, dass sie aus zwei, und zwar, was sich freilich von selbst versteht, in so fern der Ap. sonst ja überhaupt nicht getheilt haben würde, aus zwei verschiedenen Theilen besteht. Jenes muss von jedem, der die Stelle nur ganz oberflächlich ansieht, sogleich bemerkt werden und ist auch wohl noch von Niemand im Ernst geleugnet worden; denn wenn da zuerst auf die beiden *διότι*: weil sie so und so gehandelt haben v. 19. und 21., *διό* und *διὰ τοῦτο παρέδωκε*: darum hat er sie hingegeben v. 24. und 26. folgen, und wenn dann wieder dem *καθώς*: wie sie es u. s. w., der Nachsatz: *παρέδωκεν αὐτούς*, so hat er sie hingegeben v. 28. entspricht, so

ist es nicht möglich, das Vorhandensein zweier Theile und zwar v. 19—27. und v. 28—31. in Abrede zu stellen. Dieses aber, die Verschiedenheit, welche schon allein aus der Verbindung beider Theile durch *καὶ* unwiderleglich hervorgeht; denn wenn ich sage: weil sie das und das gethan haben, hat Gott sie dem und dem dahingegeben und wie sie das und das gethan haben, hat Gott sie dem und dem dahingegeben, so müssen da zwei verschiedene Vergehungen und zwei verschiedene Strafen genannt werden, ist merkwürdigerweise zwar nicht bestritten, aber so wenig beachtet worden, dass man sich, wiewohl die Verschiedenheit der Nachsätze nach Streichung der Lesart *πορνείᾳ* bereits einzuleuchten begann, gar nicht einmal die Mühe genommen hat, weder die Nachsätze je mit ihren Vordersätzen zu vergleichen, noch diese selbst und ihr Verhältniss zu einander näher ins Auge zu fassen. Noch weniger scheint man geneigt gewesen, sich die Frage aufzuwerfen, warum denn der Ap. Paulus, welcher in allen andern Stellen seiner Briefe mit alleiniger Ausnahme der 1 Cor. 6, 18., wenn er verschiedene Laster aufzählt, Alles in einen Haufen wirft, hier eine durch die gewählte Form nur noch auffälligere Sonderung in zwei verschiedene Läger vornimmt? Unmöglich kann das ganz absichtslos geschehen sein; er muss da vielmehr irgend einen Theilungsgrund in Gedanken gehabt haben; aber es ist, als ob sich sämmtliche Erklärer darauf die Hand gegeben hätten, sich auf dergleichen Betrachtungen gar nicht einzulassen. Hier wird nun der Versuch wiederholt, die sich von selbst aufdringenden Fragen zu beantworten, und ich denke, man wird die Sicherheit dadurch nicht für wesentlich gefährdet halten, dass der Ap. Paulus aus dem Ap. Paulus zu erklären unternommen wird.

Da schon in den Vordersätzen Sünden beschrieben werden, auf welche die in den Nachsätzen aufgezählten in dem Verhältniss von *διότι*, *διὰ τοῦτο*, d. h. im Verhältniss der Caussalität folgen, so werden wir nicht irren, wenn wir annehmen, dass die *ἀποκάλυψις τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ* beschrieben werde als eine Strafe der Sünde durch Sünde, oder dass alle in der Welt verbreitete Sünden als Strafe für eine frühere Sünde angesehen werden. Die erste Sünde aber, welche gestraft wird, ist, wenn wir den Inhalt der beiden Vordersätze näher betrachten, Verleugnung Gottes und zeigt sich entweder in positiver Gestalt als Setzen eines Andern an die Stelle Gottes (*οὐχ ὡς θεὸν κ. τ. λ.*), in welcher Richtung

sie sich im gemeinen oder groben Götzendienste d. h. in der Anbetung der sichtbaren Creatur (*ἤλλαξαν τ. δόξαν κ. τ. λ.*) vollendet, oder in negativer als Nichfesthalten Gottes im Herzen. Ich weiss nicht, wie man bis auf die neuesten Bearbeitungen von Ph. und Thl. herab dazu gekommen ist, Beides zusammenzuwerfen; aber gewiss liegt darin etwas höchst Merkwürdiges, da, wenn man einmal, was aber freilich eben nicht geschehen zu sein scheint, sein Augenmerk auf das Unterscheiden richtet, kein grösserer Scharfsinn dazu gehört, den Inhalt beider Vordersätze auseinanderzuhalten, als etwa dazu gehören würde, um das Vergessen oder die Nichtbeachtung eines Freundes von einer unrichtigen Vorstellung von demselben oder von der Verwechselung desselben mit einem andern Menschen, oder um den freiwilligen oder unfreiwilligen Verlust eines Geldstücks ven dessen Umschmelzung in eine andere Form zu unterscheiden. Eben so unterscheiden sich, wir mögen nun im zweiten Theile *πορνείᾳ* v. 29. streichen oder nicht, die zu beiden Arten der ursprünglichen Vergehung als Strafen aufgeführten Sünden von einander, mit dem einzigen Unterschiede, dass, wenn *πορνείᾳ* stehen bleibt, im ersten Theile nur die Sünden der Unzucht mit Einschluss der unnatürlichen, im zweiten die Sünde der gemeinen Hurerei mit Ausschluss der unnatürlichen Wollust und ausserdem alle mögliche übrige Sünden, wenn man dagegen *πορνείᾳ* wegnimmt, im ersten nur die Sünden der Unzucht und im zweiten nur alle übrige Sünden ausser der Unzucht gefunden werden. Was die Lesart *πορνείᾳ* betrifft, so sind sehr bedeutende Autoritäten an Handschriften, Uebersetzungen und Kirchenvätern dagegen, indem es bald ganz fehlt, bald nach *πονηρίᾳ*, bald ohne *πονηρίᾳ* steht und da die Verwechselung mit diesem Worte beim Abschreiben wohl sehr leicht und in abgekürzter Form noch leichter geschehen konnte, da ferner die Unzuchtsünden schon im ersten Theile vollkommen genügend abgehandelt worden sind und da das Wort im zweiten unter andern Sünden ganz allein steht, so haben sehr viele neuere Ausleger und Kritiker, namentlich Grsb., Kpp., Lchm., Rck., d. W., Fr., Thl. V., Ph., der Letzte freilich jeden inneren Grund vermissend, sich gegen die Aufnahme erklärt. In sehr wenigen Handschriften steht *ἀκαθαρσίᾳ, πορνείᾳ* und der Syrer liest sogar ܥܘܠܘܬܐ ܘܙܢܝܘܬܐ ܘܡܪܝܪܘܬܐ ܘܒܝܫܘܬܐ ܘܥܠܘܒܘܬܐ ܘܚܣܡܐ

d. h. *ἀδικίᾳ, πορνείᾳ, πικρίᾳ, πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ, φθόνῳ*, woraus man ersieht, dass nicht, wie Thl. I. angiebt, *πικρίᾳ* für *πονηρίᾳ* steht, sondern *πορνείᾳ, πικρίᾳ* vor *πονηρίᾳ* eingeschaltet sind und dagegen nicht nur *κακίᾳ*, sondern auch *μεστούς* hinter *πλεονεξίᾳ* ganz weggefallen ist. Philox. giebt genau den bisher aufgenommen gewesenen Text mit *πορνείᾳ* zwischen *ἀδικίᾳ* und *πονηρίᾳ*. Lassen wir daher *πορνείᾳ* weg, so finden wir in den beiden Folgesätzen genau die nehmliche Eintheilung aller Sünden, welche gerade derselbe Ap. 1 Cor. 6, 18. gemacht hat, d. h. wir finden im ersten Folgesatze diejenigen Sünden, welche der Mensch nach der dort vorgetragenen Ansicht gegen seinen Leib begeht, im zweiten Folgesatze alle diejenigen Sünden, welche nach derselben Ansicht ausser dem Leibe sind und das: gegen den Leib und nicht gegen den Leib oder: auch gegen den Leib und nur gegen den Geist, also das Object, gegen welches die Sünde gerichtet ist, giebt ihm das *princ. diuidendi*. Richten wir unsere Aufmerksamkeit jetzt auf die Vordersätze, so scheint mir *ἀλλάσσειν*, welches mit *ὁμοίωμα εἰκ.* verbunden, doch einen auf irgend eine Weise, wenn auch unrichtig, darstellbaren Gegenstand der vertauscht worden ist, erfordern dürfte, cf. Aristol. Metaph. IX, 4 in.: *τὰ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα* (und die Praxis folgt unbewusst der Theorie), desgleichen *τὰ ἀόρατα*, welches auf *ὁρατά*, und *τὸ γνωστὸν τ. θεοῦ*, welches auf *ἄγνωστα* als seinen Gegensatz weist, endlich die Erwägung, dass, da die Götterstatuen nicht die Götter waren, die beiden vertauschten Gegenstände auch nicht der Inbegr. d. Vollkommenh. und die Statuen, sondern nur der Inbegr. der Vollk. und die Götter sein konnten, dafür zu sprechen, dass *δόξα τ. ἀφθ. θεοῦ* in derjenigen Bedeutung genommen werde, nach welcher es den Lichtschein bezeichnet, in welchem Jehovah dem Volke Israel erschienen ist; und wenn wir berücksichtigen, dass diese Erscheinung vom zweiten B. Mose an durch alle Schriften des A. und N. T. bis zur Apokalypse hindurchgeht und in den Zeiten der Trübsal immer zu den Hoffnungen gehört, mit welchen die verheissene bessere Zeit geschmückt wird und an welchen sich das gedemüthigte und scheinbar verstossene Israel aufrichten soll, so leidet es durchaus keinen Zweifel, dass gerade diese Bedeutung von *δόξα τ. θεοῦ* dem Juden etwas sehr Geläufiges und Vertrautes, ja beim häufigen Gebrauch des A. T. schon in der ersten christlichen Kirche und bei der Uebertragung der Verheissungen vom leiblichen auf das geistliche Israel, durch

Vermittelung der Judenchristen, auch den Heidenchristen vollkommen geläufig und vertraut gewesen sein müsse. Da überdies aus 2 Cor. 3, 7. und nach Ph. und vielen andern Auslegern selbst aus Cap. 9, 4. unseres Briefes hervorgeht, dass Ausdruck und Sache vom Ap. auch in Briefen an gemischte Gemeinden angewandt worden sind, so werden wir diese Erkl. des Wortes in unserer Stelle für die nächste und natürlichste von allen um so mehr halten müssen, als eine andere entsprechende Bedeutung für *δόξα τ. ϑ.* noch gar nicht nachgewiesen ist und es namentlich schwer halten möchte, aus den beiden Grundbedeutungen des Wortes *δόξα*: Schein und Meinung die so ohne Weiteres in einigen Stellen angenommene Bedeutung: Inbegriff der göttlichen Vollkommenheiten abzuleiten. Nehmen wir aber *δόξα* in dieser Bedeutung, so erhalten wir in den Vordersätzen die Eintheilung der ursprünglichen Sünde in das Vertauschen der sichtbaren Herrlichkeit Gottes mit dem Bilde von Creaturen und in das Nichtfesthalten Gottes in der Erkenntniss, oder in Sünden, welche gegen die sichtbare Erscheinung Gottes und in Sünden, welche nicht gegen die sichtbare Erscheinung Gottes begangen werden, und ähnlich, wie in den Nachsätzen, ist das: gegen die sichtbare Erscheinung Gottes und nicht gegen dieselbe, oder vielmehr: auch gegen die sichtbare Erscheinung und bloss gegen die Erkenntniss des unsichtbaren Wesens, also das Object, gegen welches in Beziehung auf Gott die Sünde gerichtet ist, dem Ap. das *princ. diuidendi.*

Nehmen wir hiezu die in die Augen springenden Gegensätze: *οὐχ ὡς ϑεὸν ἐδόξασαν* und *τοῦ ἀτιμάζεσϑαι; μετήλλαξαν τὴν ἀλήϑειαν τ. ϑεοῦ ἐν τ. ψεύδει* und *μετήλλ. τ. φυσικ. χρῆσιν εἰς τ. παρὰ φύσιν; παρὰ τ. κτίσαντα* und *παρὰ φύσιν; οὐκ ἐδοκίμασαν* und *ἀδόκιμος νοῦς*, ferner *καϑὼς* v. 28., welches zu einer Vergleichung der Versündigung mit der Strafe auffordert, so müssen wir das hier beschriebene Gericht als zu denen gehörig erkennen, bei welchen sich der Gegenstand der Strafe nach dem Gegenstand der Sünde richtet, und weil der Glaube an diese Art von Strafen im A. T. z. B. Jud. 1, 7., in den Apokryphen z. B. Sap. Sal. 11, 16: *δι᾽ ὧν τις ἁμ. κ. τ. λ.* 2 Mcc. 5, 9. 10., im Josephus Antt. VII. 7 §. 3. S. 103 m.: *ὅς ἀλλοτρίαν τε γήμας κ. τ. λ.* VIII. 1 §. 4. S. 151 f.: *προσέταξε Σολομὼν κ. τ. λ.* und besonders XI. 6 §. 11 f.: *ὅϑεν ἐπέρχεταί μοι κ. τ. λ.*, unter den Heiden z. B. bei Polybius *orig. bell. soc.* IV. 18, 7: *οἱ δ᾽ Αἰτωλοὶ*

διὰ ταύτας κ. τ. λ. cf. ib. 4. XVIII. 37, 11: *διὸ δοκεῖ μοι τυχεῖν κ. τ. λ.* und bei Aelian V. H. VIII, 9. mit Beziehung auf eine hieher gehörige Erzählung: *Τεύχων ὡς ἑτέρῳ κ. τ. λ.* IX, 8. vom jüngeren Dionys: *τὰς τῶν Λοκρῶν θυγατέρας κ. τ. λ.* XIII, 23., wo mehrere dergleichen Fälle erzählt werden, weil, sage ich, der Glaube an diese Art von Strafe als allgemein bekannt vorausgesetzt werden darf, und namentlich auch den Schriften des Ap. Paulus nicht ganz fehlt cf. Gal. 6, 7: *ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει κ. τ. λ.*, so kann ich auch diese Auffassung weder für gesucht noch für unnatürlich halten.

Die gegen diese Erklärung sich erhebende Opposition scheint ganz besonders in der Besorgniss ihren Grund zu haben, dass durch die so aufgefasste *δόξα* der Geistigkeit des göttlichen Wesens zu nahe getreten werden möchte; indessen ist das doch noch die Frage und immer wird es zuletzt darauf ankommen, wie die Sache in den betreffenden Stellen des A. T., und aus dem A. T. ist sie in die Schriften des N. T. übergegangen, dargestellt wird, und da sollten wir uns billig derselben Aufrichtigkeit, wie Josephus, befleissigen, welcher bei der Erzählung jener wunderbaren Erscheinung zwar in übergrosser Condescendenz gegen seine heidnische Leser sagt: *καὶ περὶ μὲν τούτων ὡς βούλεται φρονείτω ἕκαστος τῶν ἐντευξομένων*, aber dann doch hinzusetzt: *ἐμοὶ δὲ ἀνάγκη ταῦτα ἱστορεῖν, καθάπερ ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται.* So steht es in der heil. Schrift und so, wie es da steht, haben es die Verfasser des N. T. genommen, und wenn auch eine durchaus geistige Auffassung und eine vollkommene Entfernung alles Missverständlichen erst einer späteren Zeit aufbehalten bleiben musste, so galt doch das 1 Tim. 6, 16. Gesagte: *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται,* im strengsten Sinne der Worte, schon damals und Mose konnte mit vollstem Rechte Deut. 4, 12. sagen: וַיְדַבֵּר יְהוָה אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל׃ Und wenn es nun einem jeden überlassen bleiben muss, sich die Sache so gut, wie er kann, zurecht zu legen, so kann es doch in der That nicht im Geringsten grössere Schwierigkeiten machen, sich die *δόξα θεοῦ* in unserer Stelle in der angegebenen Bedeutung zu denken, als es in den vielen Stellen des A. T. macht, wo diese Bedeutung unbestreitbar ist.

Wir finden, wie schon gesagt, in unserer Stelle den Ur-

sprung aller unter den Menschen herrschenden Sünden aus einer ersten Sünde angegeben und schon allein aus diesem Grunde muss sie sich nothwendig auf alle Menschen ohne Unterschied beziehen, ohne dass damit behauptet würde, dass bei jedem einzelnen Menschen die Sünden des ersten Theils sich gerade auf die dort angebene Weise entwickelten. Der Ap. zeigt nehmlich in unserer Stelle nur, auf welche Weise alle Sünden in die Welt gekommen sind und da, wo nicht die weitere Verbreitung der einmal in die Welt gekommenen Sünden im Wege der Nachahmung und Verführung Statt findet, immer in die Welt kommen werden. Es braucht daher der Jude, um sich den Wollustsünden hinzugeben, keinesweges erst Götzendiener zu werden, sondern er kann dieselben vermittelst des Beispiels entweder von den Heiden oder von seinen dem Götzendienste ergeben gewesenen Vorfahren überkommen haben.

Warum aber wählte der Ap. hier nicht, wie anderwärts, die gewöhnlichen Benennungen Ἰουδαῖοι und ἔθνη? Ich denke, darum, weil die hier beschriebene Entstehung aller Sünden auch von einer Zeit gilt, und ihr am Meisten gilt, wo es weder Juden noch Heiden gab, und weil zu jeder Zeit beide Theile, was die Nachsätze betrifft, so in einander greifen, dass der Heide mit seinem im ersten Vordersatze beschriebenen πρῶτον ψεῦδος auch das im zweiten Vordersatze enthaltene begangen und daher mit den Sünden des ersten Nachsatzes zugleich die des zweiten sich angeeignet haben musste, so wie, dass der Jude, obgleich er mit seinem πρῶτον ψεῦδος des zweiten Vordersatzes nicht nothwendigerweise das des ersten geübt zu haben brauchte, dennoch durch Beispiel und Verführung mit den Sünden des zweiten Nachsatzes recht gut auch der des ersten theilhaftig geworden sein konnte. Es wird daher der Wahrheit am Nächsten kommen, wenn wir annehmen, dass der Ap. bei jedem einzelnen Theile nicht einen bestimmten Theil der Menschheit, namentlich beim zweiten nicht ausschliesslich die Juden, vor Augen gehabt, vielmehr die Anwendung im Ganzen und Einzelnen dem eignen Ermessen und Gefühl beider Theile anheim gegeben habe, wobei dann freilich die gewesenen Juden zunächst nach dem zweiten Theile gegriffen haben werden, während die gewesenen Heiden ohne Bedenken auch den ersten Theil auf sich beziehen mussten. Allein, wie gesagt und wie nicht oft genug wiederholt werden kann, es gilt dem heil. Apostel hier als Hauptsache, Entstehung

und Verbreitung aller Sünden unter den Menschen genetisch nachzuweisen und namentlich der Idololatrie die Fleischessünden in Rechnung zu stellen.

Der erste Theil, in welchem der Ap. die Entstehung der fleischlichen Vergehungen darstellt, lässt offenbar eine Sonderung in zwei Untertheile zu, von denen jeder wieder seinen besondern Vorder- und Nachsatz hat, wobei jedoch zu bemerken, dass der Vordersatz des ersten Untertheiles v. 19—23. mit ἤλλαξαν κ. τ. λ. zugleich den Vordersatz des zweiten Untertheiles v. 25. in sich schliesst. Den Nachsatz zum ersten Untertheile wird dann v. 24. und den zum zweiten v. 26. bilden, und es würde v. 19. bis 23. mit Ausschluss des ἤλλαξαν κ. τ. λ. der noch nicht vollendete Götzendienst, sondern als Vorbereitung und Uebergang zu demselben nur der Anthropomorphismus (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν) und als Strafe dafür v. 24. die gemeine πορνεία; denn die dort enthaltene Schilderung geht nicht über dieselbe hinaus, dagegen am Schlusse von v. 23. in den Worten: ἤλλαξαν κ. τ. λ., so wie in v. 25. der vollendete Götzendienst und als dessen Strafe v. 26. die unnatürliche Wollust genannt.

Wir haben uns nun nur noch die Frage zu beantworten: wie verhält sich dieser Abschnitt zum folgenden? Die Antwort lautet: wie die Darlegung des allgemeinen Sittenverderbens der Menschen als einer in die Augen fallenden Erscheinung zum Nachweise der nicht eben so augenfälligen Schuld und zur Hinweisung auf das künftige Gericht als deren verdiente Folge, oder, wenn wir den Gesichtspunct ein wenig verändern, wie die Darstellung des für den Abfall von Gott sich schon hier vollziehenden Gerichts zur Hinweisung auf das in jenem Leben bevorstehende, nachdem vorher die Schuld gezeigt worden ist. So, meine ich, ist der Gang, welchen der Ap. mit seinen Gedanken nimmt, ein vollkommen geordneter und naturgemässer, und wenn er, nachdem er Cap. 1, 18—31. die allgemeine Verbreitung der Sünde in ihrem Ursprunge nachgewiesen und dann Cap. 1, 32 bis Cap. 2, 1. die Zurechnungsfähigkeit und in ihrer Verbindung mit der bösen That die Schuld der Menschen festgestellt, nun auf das künftige Gericht zu sprechen kommt, Cap. 2, 5—10. und bei der Prüfung der Gerechtigkeit desselben Cap. 2, 11 fgg. an den Gaben und Kräften, welche einem jeden zu Theil geworden sind, zuerst die Heiden Cap. 2, 14—16. und darauf die Juden Cap. 2, 17—24. vornimmt und von nun an vorläufig bei den

Juden bleibt, so wird der Uebergang zu diesen, welcher nach dem vorher Gesagten Cap. 1, 28. gar nicht an seiner Stelle war, aber auch dann, wenn wir annähmen, dass der Ap. beim ersten Theile ausschliesslich die Heiden und beim zweiten wenigstens vorzugsweise die Juden vor Augen habe, da die Herzählung von Theilen ja an sich ein Uebergehen von einem Theile zum andern involvirt, nicht vermisst werden könnte, hoffentlich nicht weiter gesucht werden.

Dass in dem betreffenden Abschnitte von den Juden so gut wie von den Heiden die Rede sei, hat, wie ich zu meinem Bedauern erst nachträglich erfahren, ausser Bnck. schon lange vor mir Herr Prediger A. Michelsen in Lübeck theils in einer zur Amtsjubelfeier des dortigen Pastors J. Fr. Petersen verfassten lat. Gelegenheitsschrift vom Jahre 1835 Lübeck bei Borchers, theils in einer im Jahrgange 1844 des liter. Anz. von Tholuck No. 38—40 befindlichen Abhandlung mit manchen treffenden Gründen nachgewiesen und es hätte die Letztere bei der grossen Wichtigkeit des Gegenstandes wohl billig etwas mehr als die blosse Erwähnung bei Thl. V. in einer kurzen Anmerkung verdient. Eben so ist die *δόξα ϑεοῦ* in unserer Stelle schon von Schleusner in seinem Lex. z. N. T. Th. I. S. 664 unter dem Worte *δόξα* sub Nr. 9 in der von mir angewandten Bedeutung genommen worden, indem er Rom. 1, 29 (soll heissen 23): *ἤλλαξαν τ. δόξαν τ. ἀφϑ. ϑεοῦ ἐν ὁμοιώμ. εἰκ. φϑ. ἀνϑϱ.* durch: *commutarunt formam aspectabilem Dei immortalis cum forma siue imagine hominum mortalium*" übersetzt, wobei ich nicht daran zu erinnern nöthig habe, dass Schlsn. zu den Vorfechtern des Supranaturalismus und des strengen Offenbarungsglaubens nicht gehört. Das Neue, welches hier gegeben wird, reducirt sich daher auf die Consequenzen, welche aus dieser Erklärung gezogen werden und das bescheidene Verdienst dieser Arbeit auf den Versuch, eine ganz ohne Grund für abgethan gehaltene Interpretation wieder in Erinnerung und zu Ehren zu bringen.

Bei Annahme dieser Erklärung werden wir erst im Stande sein, dem Worte *πᾶσα* v. 18., welches Alles umfasst, es mag gefunden werden, wo oder wie oder bei wem es immer wolle, seinen vollen Gehalt zu vindiciren; es erklärt sich von selbst, warum nicht *ἐϑνῶν*, warum auch nicht *ἐϑνῶν* und *Ἰουδαίων*, sondern einfach *ἀνϑϱώπων* steht; wir erhalten den noch von Ph. II. vermissten und zwar einen sehr trifftigen Grund zur Streichung

von πορνείᾳ v. 29., und wir haben nicht nöthig, διό Cap. 2, 1. zu einer Uebergangspartikel, die es einmal nicht ist und nicht sein kann, zu machen. Auf der andern Seite, ich meine, was die Sache betrifft, so gewinnt die Anlage des Briefes und man erkennt erst jetzt, nachdem aus dem besondern Register für die Heiden eine gemeinsame Angelegenheit der ganzen Menschheit geworden, einen des grossen Ap. würdigen Plan und ein naturgemässes Fortschreiten, und es fällt der Vorwurf weg, dass er, während er den Heiden ein halbes Capitel widmet, Israel nur so obenhin behandelt, was sich wohl dann, wenn die Vergleichung dem Letzteren zum Vortheil gereichen sollte, aber nicht bei der entgegengesetzten Absicht denken lässt, und dass den Heiden der göttliche Zorn schon hier erreicht, während für den Juden die Strafe ins Jenseit verlegt wird. Nun zur Erklärung des Einzelnen.

Der ganze Abschnitt zerlegt sich, wie schon gesagt, in zwei Hälften: v. 18—27. und v. 28—32. und v. 18. gehört der Sache nach in so fern zu beiden Hälften, als die darin erwähnte ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ nicht minder durch die im zweiten Nachsatze v. 28. von παρέδωκεν αὐτοὺς bis incl. v. 31., als durch die im ersten Nachsatze v. 24—27. aufgezählten Laster zur Vollziehung kommt; aber der Form nach gehört er, in so fern sich v. 19. in relativer Fassung an ihn anschliesst, ohne Widerspruch nur zur ersten Hälfte und in der zweiten hätte, genau genommen, der ἀποκάλυψις etwa auf diese Weise: καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκ. τ. θ. ἔχ. ἐν ἐπιγνώσει, ὀργὴ θεοῦ ἀποκαλύπτεται ἐπ᾽ αὐτοὺς ἐν τούτῳ, ὅτι παρέδωκεν αὐτοὺς κ. τ. λ. wieder Erwähnung geschehen müssen, welche Wiedererwähnung aber darum, weil eben in der παράδοσις die zu Anfang genannte ἀποκάλυψις besteht, wegbleiben konnte.

1) Weil sich die Menschen gegen die sichtbare Herrlichkeit Gottes versündigt haben, hat er sie den Sünden gegen den eigenen Leib als den sichtbaren Theil ihrer selbst dahingegeben v. 18—27.

18. „Es wird nehmlich Gottes Zorn vom Himmel über
alle Ungerechtigkeit der Menschen geoffenbart, welche
19. die Wahrheit durch Ungerechtigkeit aufhalten, weil das
von Gott Erkennbare ihnen offenbar ist; denn Gott hat
20. es ihnen geoffenbart, in so fern das Unsichtbare von ihm,
seine ewige Kraft und Göttlichkeit, seit Erschaffung der
Welt an den Geschöpfen vermittelst des Denkens er-
21. sehen wird; so dass sie keine Entschuldigung haben, weil
sie, obgleich sie Gott kannten, ihm nicht als Gott Ehre
und Dank erwiesen, sondern in ihren Gedanken eitel und
22. ihr unverständiges Herz verfinstert wurde. Indem sie
23. behaupteten, weise zu sein, wurden sie zu Narren und
vertauschten die Herrlichkeit des vergänglichen Gottes
mit der standbildlichen Darstellung des unvergänglichen
Menschen, der Vögel, der vierfüssigen Thiere und des
24. Gewürmes. Weshalb sie auch Gott in den Begierden
ihrer Herzen der Unreinigkeit dahingab, dass ihre Lei-
25. ber an ihnen selbst geschändet würden, sie, welche die
Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten und dem
Geschöpfe Anbetung und Dienst erwiesen im Wider-
spruch mit dem Schöpfer, welcher in Ewigkeit gelobt

ist. Amen. Deshalb hat Gott sie schändlichen Leiden- 26.
schaften dahingegeben. Nehmlich das weibliche Geschlecht vertauschte bei ihnen den natürlichen Umgang
mit dem widernatürlichen. Auf ähnliche Weise entbrannte 27.
auch das männliche Geschlecht, nachdem es den natürlichen Umgang des Weibes aufgegeben, in seiner Brunst gegen einander, Männer mit Männern Schande treibend und den gebührenden Lohn ihrer Verirrung an sich selbst empfangend."

v. 18. Die Ordnung der Gedanken ist in beiden Hälften wenig verschieden; denn während in der ersten auf das behauptete Vorhandensein der Offenbarung des göttlichen Zornes v. 18. die Motivirung desselben durch das der erhaltenen Kenntniss von Gottes Wesen und Eigenschaften ungeachtet v. 19. 20. vor sich gegangene Versinken in den Götzendienst v. 21—23. folgt und dann v. 24—27. diese Offenbarung beschrieben wird, folgt in der zweiten unter Voraussetzung jenes ersten Grundes, der erhaltenen Kenntniss; denn dem Nichtfesthalten in der Erkenntniss muss das Haben der Erkenntniss vorausgehen, auf die Angabe bloss des zweiten Grundes, des Nichtfesthaltens in der Erkenntniss, v. 28. erste Hälfte, die Beschreibung der Offenbarung des göttlichen Zornes v. 28. zweite Hälfte von *παρέδωκεν αὐτούς* bis einschliesslich v. 31. und es endigt diese Hälfte mit der die Beziehung auch auf v. 21—24. nicht ausschliessenden Hinweisung auf die unter den Menschen vorhandene Kenntniss des göttlichen Sittengesetzes.

γὰρ bezieht sich auf *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν*, auf *ἀποκάλυψις τ. δικ. θεοῦ* und zunächst auf das die Einleitung schliessende *ζήσεται;* denn es entsteht die Frage: wozu eine solche Offenbarung und, da vermöge des Gegensatzes *ζήσεται* nach dem hebr. חָיָה eben so, wie *σωτηρία*, den Begriff eines drohenden Unglücks involvirt, wozu eine Errettung überhaupt und besonders unter dieser Bedingung? Antw. Weil die Menschen, wie im Folgenden gezeigt wird, in Sünden aller Art versunken und daher dem göttlichen Zorn anheimgefallen sind. Nicht so gut motivirt ist d. W.'s und O.'s im Wesentlichen damit über-

einstimmende Erkl., nach welcher γάρ den Beweis durch den Gegensatz einführt, indem die δικ. θεοῦ den Zorn Gottes gegen die Sünden oder die Unwürdigkeit der Menschen voraussetze, da nicht sowohl die δικαιοσύνη als das Mittel, dem Zorne zu entgehen, wie das ζήσεται oder die σωτηρία als die Rettung selbst zum Zorne den Gegensatz bildet. Rck. und Thl. II. sprechen sich hierüber gar nicht aus; Ph. und Thl. V. ganz falsch: „die Gerechtigkeit kommt aus dem Glauben, weil die Menschen in Sünden gefallen und daher dem Zorne anheimgegeben sind"; denn zu diesem Schlusse führen erst mancherlei Zwischenglieder. ἀποκαλύπτειν im Act.: etwas bis dahin Unbekanntes aufdecken oder bekannt machen Plut. Par. IX. Dion S. 17 m., im Pass. von etwas bis dahin Unbekanntem: bekannt werden ib. Mor. II. S. 86 f. Der Ap. gebraucht dieses Verbum, wie die heil. Schr. überhaupt, ausschliesslich von der innern oder äussern Bekanntmachung, so wie das Pass. vom Bekanntwerden von Wahrheiten oder Dingen auf, wie wir zu sagen pflegen, übernatürliche Weise und daher werden wir in diesem Worte einen Grund mehr für die von mir so eben entwickelte Erkl. des Abschnittes finden cf. Cap. 1, 17. 1 Cor. 2, 10. 14, 30. Gal. 1, 16. Eph. 3, 5. Phil. 3, 15. Dies wird von Thl. mit nicht gerechtfertigter Berufung auf die letzte Stelle und von Fr., wiewohl er das Verb. sonst von φανεροῦσθαι unterscheidet, gegen Ph., A. geleugnet, liegt aber nach meiner Meinung so sehr im Worte selbst, dass es gar keines Beweises bedürfen sollte. ὀργὴ θεοῦ, wie Alles, was der Mensch von Gott denkt und spricht, anthropopathisch, ist die Aeusserung des göttlichen Missfallens an der Sünde, einerseits in seiner Heiligkeit begründet, indem Gott vermöge derselben das Böse nothwendig durch sich selbst von seiner Gemeinschaft ausschliesst und, da ausser seiner Gemeinschaft kein Leben und keine Seligkeit zu finden, durch diese Ausschliessung den ihr Verfallenen dem Verderben dahingiebt, andrerseits von seiner Liebe bestimmt und geleitet, indem er die Sünde in ihren Folgen zur Erziehung des Menschen wirken lässt. In beiderlei Hinsicht ist daher ὀργή ziemlich das, was wir sonst Strafe nennen, in welcher Bedeut. das Wort auch wohl sonst vorkommt z. B. Sir. 26, 8: ὀργὴ μεγάλη κ. τ. λ. Jos. B. J. VII. 2 §. 2: ἔγνω τοῦτο κ. Σίμων εἰς τὰς Ῥωμαίων ὀργὰς ἐμπεσών, daher ib. II. 8 §. 6 die Essener zwar θυμοῦ καθεκτικοὶ, aber ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι. Gegen Ph.'s

Auffassung der ὀργή als innerer Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst spricht wohl am Bestimmtesten die ἡμέρα ὀργῆς. cf. das Cap. 2, 8. zu dem Worte Gesagte. ἀπ' οὐρανοῦ kann entweder nach Rck., d. W., Fr., Ph., Thl. V. mit ἀποκαλύπτεται, oder nach Bz., S. Schm., Bhm., Bnck., Pl., Rch., M. mit ὀργὴ θεοῦ, oder auch nach Hm., Rsnm. mit θεοῦ allein verbunden werden und zwar wohl Alles mit dem nehmlichen Erfolge; doch scheint die letzte Verbindung die leichteste und natürlichste und die durch Stellen, wie 2 Macc. 11, 10: τὸν ἀπ' οὐρανοῦ σύμμαχον und Jos. B. J. I. 32 §. 2 in.: τὸν ἀπ' οὐρανοῦ δικαστήν am Meisten verbürgte zu sein. Ph. verlangt bei der letzten Verbindung den Art. vor ἀπ' οὐρανοῦ, dessen Abwesenheit aber, wie wir bei Cap. 3, 25. und anderwärts zu sehen Gelegenheit haben werden, keinesweges entscheidet. Worin aber besteht die ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ ἀπ' οὐρ.? Das jüngste Gericht, welches Chrys., Thdrt., Kpp., Sml., Mor., Ph. gesehen haben, kann durch das blosse Praes. ohne jede weitere Andeut. nicht bezeichnet werden und davon ist auch im Folgenden nicht entfernt die Rede; aber eine Offenbarung des göttl. Zornes durch das Ev., welche Grt., Bnck., Nnd. finden, kann eben so wenig gemeint sein, theils weil die ἀποκάλυψις ὀργ. θ. keine sehr passende Erläuterung von der verheissenen ἀποκάλυψις δικ. θεοῦ abgiebt, theils weil dann ἐν αὐτῷ vermisst würde, und theils, weil das Ev., nachdem Cap. 1, 18—3, 20. gezeigt worden, wohin wir ohne dasselbe kommen, erst wieder mit Cap. 3, 21. eintritt. Nicht anders verhält es sich mit dem A. T., worin Fl. die Offenbarung sucht, weil es die Heiden gar nicht hatten. Vom richtenden Bewusstsein, wovon es Wlf., Rch. verstehen, konnte wohl φανερά ἐστι, nicht aber πεφανέρωται oder ἀποκαλύπτεται gebraucht werden. Eine Offenbarung durchs Firmament, welche Ambr., Th. Aq. angenommen haben, liegt, abgesehen davon, dass man ἐν οὐρανῷ erwarten würde, etwas fern und ich sehe in der That nicht, worin sie bestanden haben sollte. Dasselbe gilt von Unglücksfällen, welche vom Himmel kommen, wie Blitz, Donner, Hagel u. s. w., wie es Pel., Zeg., Bdd. gefasst haben, und womit überdies Gen. 8, 21. 22. streiten würde, so wie von allen Arten der Manifestation äusserer Strafen Gottes, welche Or., Cyrill., Clv., Bz. erblicken, und von den Strafen, welche Gott nach d. W. über die Heiden verhängt hat und welche nach M., Fr. den Juden noch bevorstehen. Vor Allem aber widerspricht jeder

dieser Erkll. der ganze folgende Abschnitt, in welchem ja eben die ἀποκάλ. ὀργ. ϑ., aber freilich, wie wir gesehen haben, eine andere beschrieben wird, und wir können mit vollem Rechte von denen, welche sie aufstellen oder acceptiren, sagen, dass sie den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen. Am Nächsten ist P. Mart. der Wahrheit gekommen, welcher die Offenbarung in die Uebergabe in den ἀδόκιμος νοῦς setzt und es ist - nur nicht zu begreifen, warum er den Sünden des ersten Theils nicht gleiches Recht widerfahren lässt. Nach meiner Ansicht ist ἀπ' οὐρανοῦ nicht bloss hinzugefügt, um der Rede grössere Feierlichkeit zu geben, sondern um anzuzeigen, dass, was freilich schon in ἀποκαλύπτεται enthalten ist, aber durch diesen Beisatz noch stärker hervorgehoben wird, die Offenbarung von der Art ist, dass man darin dasjenige, was wir das Uebernatürliche nennen, nicht verkennen kann cf. Mtth. 21, 25. Und worin besteht hier das Uebernatürliche in der Offenbarung des göttlichen Zornes? Nicht darin, dass die Menschen in allerlei Sünden versunken sind, wie Klln., M., Fr., Rck., Thl. V. auslegen, oder darin, dass dem Sünder die Strafe auf dem Fusse folgt, auch nicht in der Angemessenheit der Strafe zur Sünde; denn das Alles kann sehr natürlich zugehen und bedarf keiner besondern Offenbarung, sondern, wie wir oben gesehen haben, in der Aehnlichkeit der Strafe mit der Sünde. Diese Aehnlichkeit ist aber nach der sogleich folgenden Schilderung eine zweifache: eine allgemeine, indem Sünde durch Sünde gestraft wird, und eine besondere, indem die als Strafe erscheinenden Sünden sich in Beziehung auf ihr Object nach der ursprüglichen Sünde richten. ἀσέβεια und ἀδικία, welche, so verbunden, auch sonst vorkommen z. B. Xen. apol. Socr. 24. Jos. B. J. VII. 8 §. 1., wie die entgegengesetzten εὐσέβεια κ. δικαιοσύνη Nic. Damasc. de Masuliis S. 312 u. s. w., unterscheiden Or., Klln., Rch., Fr., Thl., Rck., d. W., O., Ph. und A. so, dass jene auf Gott, diese auf die Menschen bezogen wird, wie Jos. Antt. VII. 15 §. 1. IX. 11 §. 2. XVIII. 5 §. 2. c. Ap. II. §. 30 u. s. w. Allein ein derartiges Auseinanderhalten beider Begriffe bezeichnet einen sehr niedrigen Standpunct, welcher, so bald sie zu reflectiren anfingen, selbst von den Heiden cf. Mc. Ant. VIII, 1 in.: ὁ ἀδικῶν ἀσεβεῖ τὸ γὰρ βούλημα κ. τ. λ., geschweige denn von den Juden cf. Jos. Antt. XVI. 6 §. 2: ὑπὲρ τῆς ἐμῆς εὐσεβείας, ἧς ἔχω πρὸς πάντας ἀνθρώπους, ib. 11 §. 3: τοὺς οὕτως ἀσεβ. κ. τ. λ.

ib. ib. §. 8 S. 61 m.: τοῦ περὶ ἐκείνους ἀσεβήματος ib. XII. 2. §. 5: ὁ καὶ Δίκαιος ἐπικληθεὶς διά τε τὸ πρὸς τ. θεὸν εὐσεβὲς κ. τὸ πρ. τ. ὁμοφύλους εὔνουν. alsbald überwunden werden musste und auf welchem wir unmöglich den Ap. Paulus suchen dürfen. Wir werden, jede Sünde als Sünde gegen Gott betrachtend, entw. ἀσέβεια für die Sünden wider die erste Tafel, bei den Heiden wider den Gottesdienst, wozu die heil. Personen, Zeiten, Gebäude, Gebräuche u. s. w. gehören, ἀδικία für die Sünden wider die zweite Tafel, oder von einem andern Gesichtspuncte aus ἀσέβεια für jede Sünde als Verletzung der Gott schuldigen Ehrfurcht, ἀδικία für jede Sünde als Uebertretung des von Gott gegebenen νόμος zu nehmen haben und aus der letzteren Art zu unterscheiden wird man es sich zu erklären haben, wenn z. B. Cap. 4, 5. ἀσεβής steht, wo wir ἄδικος erwarten zu müssen meinen cf. Jos. Antt. VII. 11 §. 7, wo die Ermordung des Amasa ein ἀσεβὲς ἔργον genannt wird, und umgekehrt. πᾶσα, jede, d. h. von welcher Art sie sei, wie O., Rck. erklären, und von welchen Menschen sie immer begangen werde, wie ich hinzufüge, so dass der Ap. schon hier einen Seitenblick auf die Juden wirft. Wegen des hinter ἀνθρώπων stehenden Art. cf. Xen. Memor. II. 1, 32: ἀνθρώποις τοῖς Anab. III. 4, 8: βασιλεύς ὁ Herod. I. 157 in.: ἤθεα τά 3, 83 f.: νόμους τούς 4, 68 in.: βασιλεὺς ὁ 8, 70: γῆς τῆς Thucyd. 1, 61: ἱππεῦσι τοῖς 77: δυνάμει τῇ Arist. Eth. Nic. VII. 6, 1: ἀκρασία ἡ Plat. IV. Charm. S. 74 f.: ἰατροὶ οἱ VIII. Phaedr. S. 53 in.: νύμφας τάς Plut. Mor. I. S. 94 f.: πίστει τῇ II. S. 148 m.: δόξης τῆς S. 420 f.: δύναμις ἡ S. 422 m.: φρόνημα τό III. S. 123: μέρεσι τοῖς S. 314 f.: βασιλείαν τήν S. 324 in: ἀπιστίᾳ τῇ IV. S. 179 f.: αἰτία ἡ S. 187 f.: χρείᾳ τῇ V. S. 302 in.: γυνὴ ἡ S. 520 f.: θυμὸς ὁ Par. V. Sert. S. 188 m.: τύχῃ τῇ und δυνάμει τῇ VIII. C. Gr. S. 34 m.: πολλοὺς τούς Jos. Antt. XVII. 5 §. 6 S. 84 in.: γνώμῃ τῇ XVIII. 6 §. 3 S. 147 m. und 9 §. 4 S. 177 in.: πίστει τῇ cf. LXX. Jerem. 52, 7: ὁδὸν τήν u. s. w., in unserm Briefe noch Cap. 2, 14: ἔθνη τά und Cap. 5, 15: ἐν χάριτι τῇ, woraus wohl ersichtlich ist, dass diese Stellung des Art. nicht gerade zu den Seltenheiten gehört. Warum nun aber ἀνθρώπων und nicht weder ἐθνῶν, noch ἐθνῶν und Ἰουδαίων, habe ich, wie ich glaube, oben hinlänglich erklärt. ἀλήθεια kann an sich entweder nach Glck., Klln. d. W., Rck., Ph. die innerlich, oder nach Amm., der ans Ev. denkt, die äusserlich geoffenbarte Wahrheit, oder nach Clv., Bz., O.,

Thl. Beides vereinigt sein. Weil die zur Erkl. dieser Worte dienenden folgenden Verse nur die natürliche Gotteskenntniss zum Gegenstande haben, so ist das Erste, welches nach meiner Auffassung der ἀποκάλυψις ὀργ. θεοῦ, in so fern sie viel älter ist, als A. und N. T., auch das allein Mögliche ist, vorzuziehen. κατέχειν heisst 1) ergreifen Plut. Par. IX. Dion S. 39 m. 2) im Besitz haben, festhalten Plut. Mor. IV. S. 304 in. 3) aufhalten, einschränken, hindern Thuc. I, 91. Plut. Mor. IV. S. 278 f., auch 4) fassen, verstehen Plat. IV. Phileb. S. 166 m. Meno S. 232 f. Wir werden hier nur entweder die zweite oder die dritte Bedeutung anwenden können, und ἀδικία, welche auch Cap. 2, 8. der ἀλήθεια gegenübersteht, ist, wenn man κατέχειν mit den meisten Auslegern, d. W., Rck., Ph., Thl. V. in der dritten Bedeutung nimmt, entweder nach denselben das Mittel: „durch Ungerechtigkeit“, oder die Ursache: „wegen ihrer Ungerechtigkeit“, oder ἐν ἀδικίᾳ wird nach Bz., Rphl., Rsnm., Rch. als Adv. genommen: „ungerechterweise“, oder, wenn κατέχειν die zweite Bedeutung haben soll, nach Er., Cr., Br., Dhn. dasjenige, was von der ἀλήθεια überwunden werden sollte, aber aus Schuld der Menschen nicht überwunden wird: „in oder bei Ungerechtigkeit. Allein κατέχειν besagt, wie Fr. bemerkt, mehr als das einfache ἔχειν und der letzte Gedanke würde eben so gut durch ἐχόντων ausgedrückt worden sein, ein Festhalten der Wahrheit ist an sich nichts Tadelnswerthes und sollte, das ἐν concessiv genommen, etwa wie Cap. 2, 27. διά, der Gedanke einen Tadel enthalten, so hätte wohl besser umgekehrt: τῶν τὴν ἀδικίαν ἐν ἀληθείᾳ oder δι' ἀληθείας κατεχόντων gesagt werden müssen; die adverbiale Fassung giebt aber nichts, was sich nicht von selbst verstände, weshalb wir die erste Auffassung festhalten und es von einem Verhindern der Wahrheit in ihrer Wirksamkeit bei sich und Andern nehmen. Als Mittel gefasst, lässt ἀδικία das Handeln der Menschen selbstständiger erscheinen.

v. 19. 20. διότι, aus διά und ὅτι, heisst so viel wie διὰ τοῦτο ὅτι, darum, weil, also gerade so viel wie ὅτι in seiner caussalen Bedeutung cf. Luc. 1, 13. Act. 10, 28. 1 Cor. 15, 9. Phil. 2, 26.; denn die sonst vorkommenden Bedeutungen: dass und warum gehören nicht hieher. Es wird daher eben so wie ὅτι ohne Beeinträchtigung des Sinnes durch: denn übersetzt werden können, wie Cap. 3, 20. 8, 7. Gal. 2, 16. 1 Thess. 4, 6.,

aber dies eben nur, weil unser: denn neben der explicat. auch die caussale Bedeutung hat und weil die Begriffe der Explication und Caussalität so nahe verwandt sind, dass sie leicht durch eine und dieselbe Form dargestellt werden können. Wenn aber schon unserm denn nur eine verhältnissmässige Selbstständigkeit beigelegt werden kann, so wird dem ὅτι dieselbe schon wegen seines relativen Anfanges ὁ eben so abgesprochen werden müssen, wie unserm weil, weshalb u. s. w., welcher Unterschied zwischen absolut und relativ freilich in unserer Sprache auch in der selbstständigen und abhängigen Wortstellung hervortritt. In Beziehung auf die Scheidung durch die Anfangsbuchstaben ist aber der Grieche noch genauer, als der Deutsche und Lateiner, indem er sogar die Frage von der Relation unterscheidet, und dennoch haben wir in allen drei Sprachen kein Beispiel, dass ein vermöge seines Anfangsbuchstabens zu einer bestimmten Klasse gehöriges Wort aus dieser in eine andere übergegangen wäre. Wir werden daher mit Wahl überall mit der caussalen Bedeutung ausreichen und die überdies nicht hinlänglich bezeugte Lesart διότι 1 Thess. 2, 18. aus sprachlichen Gründen verwerfen. Aus diesen Gründen und weil man nicht einsieht, warum der Ap. dann nicht das ihm so geläufige γάρ gesetzt hat, kann ich die von Rck., Fr., Ph., Thl. V. nach Grsb. gegen Klln., Lchm. verteidigte explicative Fassung von διότι nicht annehmen. Wenn aber Glck. διότι den Vordersatz anfangen lässt, zu welchem διό v. 24. den Nachsatz bildet, so würde ich dagegen nicht den classischen oder den N. T. lichen oder gar den paulin. Sprachgebrauch, denn seine Natur ist nicht dagegen und in der Bedeutung: warum bezieht es sich z. B. Aristot. d. somn. 2 f. Sext. Emp. Th. II. XI. adu. Eth. 173. auf das Folgende, sondern besonders den Mangel einer entsprechenden Folgerungspartikel; denn διό passt zu διότι eben so wenig, wie unser weshalb zu einem vorhergehenden weil passen würde, geltend machen. Hänge ich einen von weil geführten Satz an einen vorhergehenden, so kann ich sehr gut einen von weshalb eingeführten Schlusssatz wieder an diesen hängen, der aber immer nicht aus diesem letzten, sondern aus dem vorhergehenden folgern würde z. B. „Ich bin krank, weil ich mich erkältet habe; weshalb ich heut nicht unterrichten kann“; aber ich kann nicht sagen: „Weil ich krank bin; weshalb ich u. s. w.“ Es fragt sich nun, ob sich διότι auf ἀπο-

κάλυψις ὀ. θεοῦ κ. τ. λ., wie M. will, oder auf *τῶν τὴν ἀλ. ἐν ἀδ. κατ.*, wie es d. W., Rck. nehmen, oder auf den ganzen vorhergehenden Satz bezieht, wie es von Fr., Thl. verstanden wird. Wenn nicht abzuleugnen ist, dass im hier Folgenden eine Exposition von *τῶν τὴν ἀλήθ. ἐ. ἀδ. κατεχόντων* und zwar in der Art gegeben werde, dass, je nachdem man *κατέχειν* vom Besitze oder von der Hinderung versteht, v. 19. 20. entweder *τῶν τ. ἀλ. κατ.* oder bloss *τὴν ἀλήθειαν*: „sie haben die Wahrheit, aber nutzen sie nicht," oder: „sie haben die Wahrheit," und v. 21. entweder bloss *ἐν ἀδικίᾳ* oder *τῶν ἐν ἀδ. κατεχόντων*: „sie haben sie, aber folgen ihr nicht" oder: „sie hindern ihren Einfluss" erklärt werden, so widerlegt sich dadurch zwar die einseitige Beziehung auf die *ἀποκάλ. ὀργ. θεοῦ*; aber es folgt daraus keinesweges, dass nicht zugleich mit der Erklärung der Worte: *τῶν. τ. ἀλ. ἐ. ἀδ. κατ.* auch eine Rechtfertigung der *ἀποκάλ. ὀ. θεοῦ* gegeben werde. Im Gegentheil treten auf der einen Seite die Worte: *τῶν. τ. ἀλ. ἐ. ἀδ. κατ.* als blosse Apposition zu *ἀνθρώπων* gegen die *ἀποκάλ. ὀ. θεοῦ* so sehr zurück, dass man die sehr stark hervortretenden beiden *διότι* kaum darauf allein beziehen kann, und auf der andern müssen, in so fern die Worte *τῶν τ. ἀλ. ἐν ἀδ. κατ.* den Grund der *ἀποκάλ. ὀ θεοῦ* enthalten, die die Worte explicirenden beiden *διότι* nothwendig den Grund der *ἀποκάλ. ὀ θεοῦ* zugleich mitenthalten. *γνωστός* soll selbst noch nach Ph. bei den Classikern nur erkennbar heissen zum Unterschiede von *γνωτός*, bekannt, nach Hrm. zu Soph. Oed. Rex v. 362, welchem entschieden Thl. II. etwas weniger entschieden Thl. V. beifällt; aber die sämmtlichen zum Erweise der Bedeutung bekannt und unbekannt für *γνωτός* und *ἄγνωτος* beigebrachten Stellen sind dem Eurip., Soph., Hom., Apoll., also Dichtern entnommen und ich habe bei Plat., Plut., Luc., Herod., Xenoph., Ael., M. Anton., Polyb., Thucyd., S. Emp., Theophr., Demosth., Aristot., Lys., Arr., Dion. Hal., Joseph. das Wort *γνωτός* auch nicht ein einziges Mal gefunden, während die bei den Dichtern so häufig vorkommenden *ἄγνωτος*, *ἄγνως* bei ihnen nur äusserst selten sind, wie Plat. VIII. S. 228 dreimal. Daraus ist doch mit ziemlicher Sicherheit abzunehmen, einerseits, dass *γνωτός* ganz und *ἄγνωτος*, *ἄγνως* vorzugsweise nur der Dichtersprache angehören, und andrerseits, dass die bei den Prosaikern eben nicht seltenen *γνωστός* und *ἄγνωστος* dort beide Bedeutungen: bekannt, unbekannt und erkennbar, nicht erkennbar haben müssen, was ja schon allein die

Analogie der übrigen Verbale in τός lehren sollte. Dass aber beide Bedeutungen von γνωστός, ἄγνωστος bei den Prosaisten wirklich vorkommen, wird für die erstere, wenn wir auch Xen. Cyr. VI. 3, 4. H. Gr. II. 3, 44. Arr. diss. Epict. II. 20, 4. Plut. Par. II. Fab. M. S. 136 in. Plat. VIII. ep. 7. S. 160 f. mit Thl. für die letztere in Anspruch nehmen wollten, doch gewiss aus Polyb. VIII. 18, 3: συνθέμενος ἡμέραν καὶ τόπον ἑκατέρῳ γνωστὸν, εἰς ὃν παρέσται νυκτός und Sext. Emp. Th. II. VII. adu. Log. 366. VIII. adu. Log. 451. cf. Luc. III. S. 239 m. Jos. c. Ap. II. §. 16. Plat. VIII. ep. 7. S. 160 f. Thucyd. 3, 94 f.: ἀγνωστότατοι γλῶσσαν, für die letztere aus Plat. I. Theaet. S. 319 f. S. 321 m. V. Resp. S. 204 in. Plut. Mor. IV. S. 514 in. V. S. 400 m. S. 524 in. Arist. Eth. Nic. X. 7, 2. als unzweifelhaft hervorgehen. Was LXX. und N. T. betrifft, so wird, wenn man auch mit Thl. Sap. Sir. 21, 7. Act. 4, 16. für die zweite gelten lassen will, die erste wieder Ps. 88, 8. Ezech. 36, 22. und Luc. 2, 44. Joh. 18, 15. 16. Act. 1, 19. 2, 14. 4, 10. 28, 22. 28. (bei Paulus kommt das Wort nicht weiter vor) nicht bestritten werden können. Es ist dieser zwiefache Gebrauch desselben Wortes wohl unschwer aus dem Standpuncte der Griechen als Empiriker zu erklären, auf welchem sie Möglichkeit und Unmöglichkeit nach der bis dahin gemachten Erfahrung beurtheilten cf. Sext. Emp. II. VII. adu. Log. 81. Hiernach wird τὸ γνωστὸν τ. θεοῦ an sich betrachtet eben so gut nach Or., Thphl., Oek., Er., Bz., Grt., Est., Thl., Rck., Klln., Glck., Schncknb. dasjenige, was wir von Gott erkennen können, wie nach Jtal., Vulg., Rch., Schr. das, was wir von Gott bereits erkannt haben, und, in so fern wir das, was wir kennen, auch Kenntniss nennen, auch nach Syr., Philox., Chrys., Thdrt., Lth., Hmb., Ern., O., M., d. W., Ph. die objective Kenntniss von Gott heissen können. Fl., Fr. nehmen es für die subj. Kenntniss von Gott, für τὸ γινώσκειν αὐτοὺς τὸν θεόν und erklären: „es ist offenbar, dass sie Gott kennen.“ Allein die von Fr. beigebrachten Beispiele τὸ χαῖρον und τὸ λυπούμενον, zu deren Vermehrung fast jede Seite des Plutarch Gelegenheit bietet, gehören gar nicht hieher, sondern nur das ebenfalls angeführte τὸ δυνατόν, wozu ich τὸ ὕποπτον und τὸ ἀνύποπτον füge. Aber τὸ δυνατόν steht nur activ und bezeichnet daher, was Jemand kann oder was ihm möglich ist; τὸ ὕποπτον und τὸ ἀνύποπτον stehen act. und pass. cf. Plut. Mor. IV. S. 65 in. und V. S. 470 m. mit Jos. B. J. V. 1 §. 5. S. 7 in. und können da-

her sowohl für τὸ (μὴ) ὑποπτεύειν wie für τὸ (μὴ) ὑποπτεύεσθαι gesetzt werden; folglich kann τὸ γνωστόν, da es nur passive Bedeutung hat, schon aus diesem Grunde nur für τὸ γινώσκεσθαι stehen, τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ also nur das, was Gott bekannt, oder das, was von ihm erkennbar ist, bedeuten. Hiezu kommt, dass der diesen Participien und Verbalen beigefügte Genitiv selbstverständlich nicht *gen. obi.* sondern *gen. subi.* ist, und daher, angenommen, τὸ γνωστόν stehe für τὸ γινώσκειν, τὸ γνωστὸν τ. θεοῦ nicht die Kenntniss, welche der Mensch von Gott, sondern nur die Kenntniss, welche Gott selbst hat, sein würde. Die Stelle Gen. 2, 9. kann aber um so weniger als beweisend gelten, als *LXX.* dort nicht τὸ γνωστόν, sondern τοῦ εἰδέναι γνωστόν für τοῦ γινώσκειν gesetzt haben. Wollten wir aber über alle diese nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten hinwegsehen, so würde der Zusammenhang dieser Auffassung widerstreben, indem diese Fähigkeit, Gott zu erkennen, wie Rck. bemerkt, bei dem unter den Heiden herrschenden Götzendienste und bei ihren Lastern, nicht φανερά, sondern sehr versteckt war und grossen Zweifeln unterworfen werden konnte. Nicht glücklicher ist die Auffassung des γνωστὸν τοῦ θεοῦ als Erkenntnissmittels Gottes von Dhn., indem γνωστός eine solche Bedeutung weder hat noch haben kann. Wir werden uns daher auf die Wahl zwischen den drei erstgenannten Erklärungen beschränken müssen. Da nun aber τὸ γνωστόν in der zweiten Bedeutung nicht das kann bezeichnen sollen, was der Jude oder was der Christ, sondern was auch der Heide von Gott weiss, wir also, da ἐν αὐτοῖς, weil sich das folgende αὐτοῖς auf das erste bezieht, nothwendig von einer Offenbarung an jeden Menschen genommen werden muss und, da, wie schon gegen Fr. erwähnt, bei dem mit der Kenntniss Gottes im grellsten Widerspruche stehenden Leben der Heiden von einem Offenbarsein in Beziehung auf Andre nicht die Rede sein kann, eben so allgemein zu nehmen und daher nicht mit Er., Grt., Klln.: unter ihnen, sondern mit Lth., Fl.: ihnen oder noch richtiger mit d. W., Rck., Ph., Thl., V.: in ihnen d. h. ihnen durch innerliche Offenbarung, zu übersetzen haben und also im Grunde den Satz erhalten würden: „das ihnen Bekannte ist ihnen bekannt,“ so werden wir uns an die erste Bedeutung, welche ausserdem von v. 20. empfohlen wird, halten und in diesen Worten eine Appellation an das allgemeine von der menschlichen Natur nicht zu trennende Gottesbewusstsein finden, auf welches

der Ap. Cap. 2, 14. noch einmal zurückkommt. Die gegen diese Auffassung von verschiedenen Seiten erhobenen Einwendungen hat Rck. genügend widerlegt. Gegen die Rch.sche, nach welcher *γνωστός* in *LXX.* und N. T. diese Bedeutung nicht habe, dieselbe auch in späteren griech. Autoren nicht nachgewiesen werden könne, leugnet er das Massgebende der *LXX.* und der übrigen N. T.lichen Bücher für unsern Ap. und verweist auf die Stelle im Arrian, denen die oben angeführten Stellen hinzuzufügen sind. Gegen die von d. W., welche Ph. wiederholt, dass die Heiden nicht alles Erkennbare von Gott gekannt haben, behauptet er, dass daraus keine Folge gezogen werden dürfe für die Ansicht des Ap., welcher an dieser Stelle die Möglichkeit einer umfassenden Erkenntniss Gottes annehmen müsse und v. 20. wirklich annehme. Ich füge hinzu, dass, wenn d. W. einwendet, dass den Heiden alles von Gott Erkennbare nicht bekannt gewesen sei, damit den Worten *τὸ γνωστὸν τ. θεοῦ φαν. ἐ. ἐν αὐτ.*, wie wir sie vorher gefasst haben, in so fern nicht zu nahe getreten werde, als darin nicht die bewusste, sondern die unbewusste Kenntniss Gottes d. h. die Möglichkeit, zur ersteren zu gelangen, behauptet wird. Gegen die M.sche, dass auch das positiv Geoffenbarte zum Erkennbaren gehöre und der Ap. daher etwas Falsches sagen würde, beruft er sich mit Recht auf den Unterschied, welchen der Ap. zwischen geoffenbarter und natürlicher Kenntniss Gottes mache cf. 1 Cor. 14, 6. und beschränkt *τὸ γνωστὸν τ. θεοῦ* auf die letztere. Ich setze hinzu, dass unter *τὸ γνωστόν*, wenn wir die erste Bedeutung gelten lassen, selbstverständlich im Gegensatze zu übernatürlicher Offenbarung nur die natürliche gemeint sein könne und dass der Ap. nur sie gemeint habe, er eben durch die folgende Erkl.: *τὰ ἀόρατα* und *ἥ τε ἀΐδ. δυν. κ. θειότ.* so deutlich zu verstehen giebt, wie wir's nur wünschen können. Endlich gegen die Fr.sche, nach welcher die Hinzufügung dieses Merkmahls (des natürlich Erkennbaren) überflüssig sei und den Zusammenhang verdunkele, erwidert er, dass der Ap. gerade, um dem Missverständniss vorzubeugen, als lege er dem Heiden eine eben so vollkommene Erkenntniss Gottes bei, wie dem Juden, sich dieses unterscheidenden Merkmahls bedienen m u s s t e. Was mich betrifft, so kann ich zwar von meinem Gesichtspuncte aus eine Nothwendigkeit, die n a t ü r l i c h e Erkenntniss von der g e o f f e n b a r t e n zu unterscheiden, in so fern es sich von einer Zeit handelt, wo noch jede besondere Of-

fenbarung fehlte, nicht anerkennen; aber es war hier, wo der Ap. die Entstehung der Sünden aus einer ersten Sünde, der Verleugnung Gottes, beschreibt, durchaus angemessen und sich gleichsam von selbst verstehend, dass er nur von natürlicher Gotteserkenntniss redete. Anstatt ὁ ϑεὸς γάρ lesen verschiedene Handschriften, Mtth.: ὁ γὰρ ϑεός; doch ist ὁ ϑ. γάρ mehr bezeugt und wir finden γάρ Plut. Par. II. Fab. M. S. 160 m. (cp. 23 f.) in der dritten, Jos. B. J. I. 2 §. 2 m. in der vierten und Luc. I. Prometh. S. 94 f. sogar in der ersten Stelle. ἐφανέρωσε enthält, wie γάρ zeigt, den Grund von φανερόν ἐστιν und τὰ ἀόρατα αὐτοῦ κ. τ. λ. geben uns, wie wir aus dem zweiten γάρ sehen, die Erklärung dieser φανέρωσις theils nach ihrer Art: τοῖς ποιήμ. νοούμ. καϑορᾶται, theils nach ihrem Inhalt und Umfang: ἥτε ἀΐδ. δύν. κ. ϑειότ. τὰ ἀόρατα cf. Plut. Mor. V. S. 528 m. Par. I. Rom. S. 74 m. Aristot. an. II. 7, 6. Luc. III. S. 370 m. Der Plur. ἀόρατα wird von Lth.: „unsichtbares Wesen,“ von Thl., Rck., d. W., Ph.: „unsichtbare Eigenschaften,“ von Thdrt., Fr.: „unsichtb. Walten“ d. h. besonders die Schöpfung und Erhaltung der Welt, übersetzt und der Letzte wendet wunderbarerweise gegen die gew. Erkl. ein, dass es dann τὸ ἀόρ. hätte heissen müssen. Gewiss ist, dass τά τινος eben so wohl die Werke, wie die Eigenschaften Jemandes bezeichnen können; aber ob τὰ ἀόρατά τινος Jemandes unsichtbare Handlungen bezeichnen können und nicht vielmehr das Unsichtbare, was Jemand an sich hat, bezeichnen müssen, ist eine andere Frage, zu deren Beantwortung ich das zu Cap. 2, 14. Gesagte zu vergleichen bitte, und ich füge hier nur hinzu, dass zwar τά τινος πράττειν die Werke Jemandes vollbringen heissen könne, dass ich aber kein Beispiel kenne, wo bei einem andern Verbo, welches nicht geradezu ein Handeln bezeichnet, ἔργα zu suppliren wäre; auch wird man bei τὰ ἀόρ. τινός καϑορᾶν an Jemandes verborgene Habseligkeiten, Reichthümer, Eigenschaften, Gesinnung u. s. w., mit einem Worte an alles Andere eher, als an seine Werke denken; und wenn auch der Zusammenhang und dass das Walten, wenn es einmal ausgedrückt sein soll, am Besten von der δύναμις mitbegriffen würde, endlich, dass das Walten, so weit es überhaupt in unsre Erkenntniss fällt, nicht das Unsichtbare, sondern das Sichtbare ist, woraus wir das Unsichtbare, die Kraft, erkennen, dieser Erkl. nicht entgegen wäre, so streiten damit die als Epexegese den ἀόρατα hinzugefügten beiden Eigenschaften. Denn wenn nun Fr., was freilich aus

seiner Erkl. von *τὰ ἀόρ.* folgt, gegen die allg. Annahme, nach welcher die Worte *ἥτε ἀΐδ. δύν. κ. θ.* zur Erkl. der *ἀόρ. τ. θεοῦ* dienen sollen, mit Er., S. Schm., Hm. die beiden letzten Eigenschaften neben die *ἀόρ.* stellt und auf diese Weise drei Stücke als Gegenstand des durch die *ποιήματα* vermittelten *καθορᾷν* erhält, so lässt sich dagegen erwidern, dass *ἀΐδ. δύναμις* und *θειότης* doch jedenfalls mindestens mit demselben Recht, wie das Walten, zu den unsichtbaren Dingen gehören und also eine solche Scheidung und Nebeneinanderstellung nicht wohl Statt finden kann. Man wird nicht dagegen einwenden wollen, dass wir sogleich in *ἀΐδ. δύν. κ. θειοτ.* *genus* und *species* neben einander haben; denn dieser Einwand würde nur dann gelten, wenn wir unter *τὰ ἀόρ.* das Allgemeine, unter *δύν.* und *θειότ.* das Besondere zu verstehen hätten, wie wir es denn verstehen; aber nach Fr. soll der allgemeine Begriff für das e i n e Besondere gesetzt sein und dem a n d e r n Besondern zur Seite stehen. Damit wäre etwa zu vergleichen, wenn Jemand in den Worten: „die Gewässer, die salzigen und die süssen," unter Gewässer die Sauerbrunnen verstehen wollte. Bemängelt aber Fr. bei *ἥ τε - - - - θειότης* die an ungehörigem Orte d. h. zu früh stehende Part. *τέ*, so hat ihm Rck. durch die Stellen Plat. Resp. I. S. 48 B. V. S. 452 A. Ap. Socr. S. 18 D. Crit. S. 43 B. Phaed. S. 91 D. Legg. VII. S. 796 D., denen ich noch hinzufüge Resp. V. S. 171 in.: *τούς τε φύλακας* S. 177 m.: *τό τε τῶν ὀρνίθων κ. τ. λ.* S. 179 in.: *τάς τε μητέρας κ. τ. λ.*, wo die beiden Partikeln etwas weit von einander stehen, S. 181 f.: *τό τε ἐμόν κ. τ. λ.*, S. 182 m.: *ἡ τοιαύτη πόλις μάλιστά τε κ. τ. λ.*, S. 186 in.: *ὅσα τε, ὦ φίλε, κ. τ. λ.* u. s. w., u. s. w.; denn fast jede Seite im Plato giebt ein solches Beispiel, zur Genüge nachgewiesen, dass darin kein Grund liegt, die Beiden: *ἀΐδ. δύν.* und *θειοτ.* nicht unter die *ἀόρατα* zu subsumiren. Ja ich gestehe, dass ich nicht recht einsehe, wohin der Ap. das *τέ* anders hätte setzen sollen, wenn er das Adj. nicht auf beide Eigenschaften zugleich bezogen haben wollte, wie ib. S. 189 f.: *ὑπὸ τῶν συστρατευομένων κ. τ. λ.*, wo *συστρατευομένων* eben so gut zu *παίδων* wie zu *μειρακίων* gehört und Plut. Mor. III. S. 127 in.: *ἐν οἴνῳ τε πολλῷ κ. τ. λ.*, wo *πολλῷ* zu *οἴνῳ* und *πάθει* zu rechnen ist, und wie es auch in dieser Stelle nothwendig geschehen müsste, wenn da stände: *ἡ ἀΐδ. δύναμίς τε καὶ θειότης* oder nach dem letzten Beispiel: *ἡ δύναμίς τε ἀΐδιος καὶ θειότης*; aber *ἀΐδ.* passt zu *θειότης* in so fern nicht,

als *θειότης* die *ἀΐδιότης* schon in sich fasst, was bei *δύναμις* nicht der Fall ist, und eben, um dies zu verhindern, hat der Ap. so geschrieben, wie er geschrieben hat. Auf der andern Seite aber würde, wenn *τὰ ἀόρ.*, *ἡ ἀΐδ. δύν.* und *θειότης* coordinirt werden sollten, entweder hinter *τά* oder hinter *ἀόρατα* jedenfalls ein *τέ* fehlen: *τά τε ἀόρατα αὐτοῦ καὶ ἡ ἀΐδ. κ. τ. λ.*, wie z. B. Plat. Resp. V. S, 183 m.: *ὅσα νόμος περὶ πατέρας, αἰδοῦς τε περί κ. τ. λ.*, wo *αἰδοῦς*, *κηδεμονίας* und *τοῦ ὑπήκοον δεῖν εἶναι* neben einander stehen. Man vergleiche noch wegen dreier durch *τὲ καί, καί* verbundenen Dinge Plut. Par. III. Cat. Mai. S. 215 m.: *ἄλλην τε πολλὴν ἐπιείκειαν καί, καί.* Mor. IV. S. 47 f.: *εἴς τὲ τὴν ἀπλανῆ μοῖραν κ. τ. λ.* Plat. VI. Legg. S. 128 in.: *ἀρχήν τε κ. τ. λ.* Jos. Antt. II. 12 §. 4. III. 8 §. 1. f.: *διά τε τὸ γένος κ. τ. λ.* und wegen vier auf diese Weise vereinigter Jos. Antt. II. 6 §. 5 S. 81 f., wo zweimal *τὲ καί* steht, und ib. III. 10 §. 3 S. 159 in. V. 1 §. 15 f., wo *τὲ καί, καί, καί* gesetzt ist. Mit unsrer Stelle aber, in welcher die folgenden *τέ, καί* zur Erklärung eines vorhergegangenen allgem. Ausdrucks dienen, halte man aus unserm Briefe zusammen Cap. 1, 12: *διὰ τ. ἐν ἀλλ. πίστ., ὑμῶν τὲ καὶ ἐμοῦ*, ib. v. 13.: *ἐν τ. λοιπ. ἔθν., Ἕλλ. τε καί βαρβ.* v. 16: *παντὶ τῷ πιστ., Ἰουδ. τε πρῶτ. καὶ Ἕλλ.* und ausserdem Plat. V. Resp. S. 181 f.: *τὰ τοιάδε ῥήματα, τό τε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν.* Plut. Mor. IV. S. 52 m.: *τό γ' ἐφ' ἡμῖν κ. ἡ τύχη, τό τε δυνατὸν κ. τὸ ἐνδεχόμενον*, wo *τὸ δυν.* als das relat. Mögliche von *τὸ ἐνδεχ.* als dem schlechthin Möglichen unterschieden wird. Par. II. Per. S. 91 in.: *τὴν σεμνότητα, δοξοκομπ. τε κ. τύφ.*, wo *δοξοκ.* und *τύφ.* zeigen, welcher Art die *σεμνότης* gewesen. III. Aem. P. S. 43 f., wo *ἀσπασμούς τε καὶ δεξιώσεις καὶ φιλοφροσ.* das vorhergegangene *λόγον* erklären, Dion. Hal. ad Cn. Pomp. de praec. histt. 4 in.: *τοὺς χαρακτῆρας, τόν τε πραγματικὸν καὶ τὸν λεκτικὸν* u. s. w. Uebrigens ist der Sing. *τὸ ἀόρατον* abgewiesen und der Plur. gefordert von den z w e i folgenden unsichtbaren Dingen, welche ausdrücklich genannt werden. *καθορᾶται* cf. Herod. II, 138 Plut. Mor. IV. S. 97 f., wo es bestimmt: *uisu assequi*, Plut. Mor. I. S. 251 in., wo es, auf das Auge des Geistes angewandt, so viel wie: e r k e n n e n, ib. S. 258 in., wo es einfach: s e h e n heisst. Hier die erste Bedeutung, welche auch Par. III. Pelop. S. 101 f. Cat. Mai. S. 228 m. Herod. 7,208 Statt findet. *τὰ ἀόρ.* steht mit *καθορᾶται* scheinbar in Widerspruche, daher in *νοούμενα* die gemeinte Art des Schauens angegeben ist cf. Plut. Mor. V. S. 293

in. Par. I. Num. S. 133 f.: *οὔτε ἐφάπτεσθαι θεοῦ δυνατὸν ἄλλως ἢ νοήσει.* Jos. Antt. prooem. §. 4.: *καὶ τῶν ἔργων κ. τ. λ.*. *τοῖς ποιήμασι* kann mit *νοούμενα* oder mit *καθορᾶται* verbunden werden. Letzteres Ph., Thl. V. Der Gedanke ist das Werkzeug, die Geschöpfe sind das Material, oder: das Denken ist der selbstthätige Sinn, die Geschöpfe sind das pass. Mittel cf. Plat. Theaet. S. 292 f., wo zwischen *διὰ τῶν ὀφθαλμῶν, ὤτων* u. s. w. und *τοῖς ὀφθαλμοῖς, ὠσί* u. s. w. unterschieden wird und die Entscheidung zu Gunsten des Ersteren ausfällt; und wenn wir auch Plat. III. Charm. S. 73 in.: *τοῖς ὀφθαλμοῖς* cf. Jos. Antt. X. 8 §. 2 f. finden, so wird doch immer, wo Beides, Werkzeug und Material, genannt ist, dieses in den Dat. gesetzt, jenes durch *διά* ausgedrückt werden. *ἀπὸ κτίσεως κόσμου*, welches seit Trr. gegen die socinian. Verbindung mit *τὰ ἀόρ.* jetzt allg. mit *καθορᾶται* verbunden wird, bezeichnet entweder nach Cal., Wlf., Hm., Mor. die Quelle der Erkenntniss, und dann würde *τοῖς ποιήμ. νοούμ.* davon die Erklärung sein, oder, weil *κτίσις* mit *κόσμος* verbunden nach Rch., Fr., A. doch wohl nur den Act der Weltschöpfung, nicht die geschaffene Welt bezeichnen, nicht dasselbe sein kann wie *κτίσις* oder *κόσμος*, jedes für sich allein, und weil die Erkenntnissquelle durch *τοῖς ποιήμ. νοούμ.* zur Genüge vertreten ist, besser nach allen übrigen Auslegern ausser Grt., welcher *ab initio hum. generis* übersetzt, was der Ausdruck hier nicht heissen kann, den Zeitpunct, von welchem an die Erkenntniss möglich geworden ist cf. *ἀπὸ τῆς κτίσεως*, seit Ersch. der Welt Jos. B. J. IV. 9 §. 7 m. und *ἀπὸ τῆς κτίσεως*, *ab urbe condita* Plut. Par. II. Cam. S. 60 in. Wollte man dagegen mit den Socinianern *ἀπὸ κτίσ. κόσμ.* mit *τὰ ἀόρ.* verbinden, so würde, wenn *ἀπό* die Quelle anzeigen sollte, ein Widerspruch mit dem Folgenden entstehen, indem, was aus der Weltschöpfung nicht sichtbar wird, dennoch sichtbar würde, und wenn es den *term. a quo* angeben sollte, ein Widerspruch mit dem vorhergehenden *ἀόρατα*, indem dann der Gedanke erzeugt würde, dass diese *ἀόρ.* vor der Weltschöpfung *ὁρατά* gewesen. *ἀΐδ. δύν. καὶ θειότ.* sagen, worin die *ἀόρατα τ. θεοῦ* bestehen. *ἀΐδ. δύναμις*. *ἀΐδιος* ist nach Arist. Eth. Nic. VI. 3, 2. so viel wie *ἀγέννητος κ. ἄφθαρτος*, *ἀΐδ. δύναμις* also cf. Plut. Par. II. Cam. S. 58 m. Sext. Emp. II. IX. adu. Phys. 76. die ewige und unendliche Kraft d. h. die Allmacht Gottes, welche aus der Grösse der Welt und seinen Werken darin erkannt wird cf. Jos. c. Ap. II. §. 16.

S. 482 f.: δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον κ. τ. λ.. ϑειότης, Göttlichkeit, ist nicht zu verwechseln mit ϑεότης, Gottheit. Jene bezeichnet das Unerschaffene und Unvergängliche, das Urkräftige und das Gute, also die Geistigkeit des göttlichen Wesens cf. Plut. Par. III. Arist. S. 182 m. im Gegensatz zum Körperlichen, Sinnlichen, Endlichen und mit der Sünde Behafteten, diese nicht allein den Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften, vermöge deren Gott eben Gott ist, sondern mit demselben zugleich die Existenz als göttliches Wesen; an jener, welche nur Ursprung, Art und Verwandtschaft bezeichnet, hat auch der Mensch seinen Antheil cf. Mc. Ant. 11, 19. Xen. Mem. IV. 3, 14. und auch Anderes, wie Jos. Antt. X. 11 §. 7. S. 326 m. die Weissagungen des Daniel, an dieser, welche nicht das göttlich oder aus Gott, sondern das Gott selbst sein ausdrückt, nicht; jene kann in Theile zerlegt werden, diese nicht. Wegen ϑειότης cf. Plut. Mor. III. S. 2 in. S. 109 m. S. 111 in. IV. S. 270 in. V. S. 298 f. S. 466 m. S. 525 f. VI. S. 211 m. ib. Par. I. Rom. S. 72 m. III. Aem. P. S. 68. m. IV. Sull. S. 205 f. VI. Alex. S. 182 in. Jos. Antt. X. 11 §. 7. und wegen ϑεότης ausser der von Schlsn. und mehreren Exegeten angeführten Stelle Luc. III. Icaromen. 9, in Beziehung auf welche Thl. V. ohne Ursache bedauert, dass auch die neueren paris. und lond. Ausg. von Steph. thes. andere Belege vermissen lassen, Plut. Mor. III. S. 20 in.: βασιλέων κ. τυράννων (- - ἀξίωμα τῇ δόξῃ ϑεότητος ἐπιγραψαμένων). S. 148 m.: ἐκ δαιμόνων ὀλίγαι - - παντάπασι ϑεότητος μετέσχον. Im N. T. findet sich ϑειότης nur hier und ϑεότης Col. 2, 9. In allen vier Stellen wird die ϑεότης nur dem beigelegt, welcher selbst ϑεός ist. Bei den K. V. V. aber kommt das Wort so häufig vor, dass es sich allein in den von Hase in s. Dogmat. allegirten Stellen etwa vierzigmal findet und auch hier springt der Unterschied von ϑειότης überall in die Augen. Rck. bestreitet, dass Gott eigentlich die ϑειότης beigelegt werden könne, und meint, der Ap. könne das Wort nur abusiv auf ihn übertragen haben, und ich kann nicht anders, als mit M. und Fr. diese Ansicht eine sonderbare nennen. Freilich, wenn ϑεῖος, wie Rck. in der Anm. sagt, nur das Gottähnliche (das Gottes Würdige würde schon nicht in so grellem Widerspruche stehen) bezeichnete, würde es damit seine Richtigkeit haben; aber ϑεῖος heisst im Grunde weder das Gott Aehnliche, noch das seiner Würdige, noch auch das ihm Zugehörige oder von ihm Kommende, sondern von dem Gott Aehnlichen

und seiner Würdigen eben nur so viel oder so wenig, wie Gottes selbst ist und das von ihm Ausgehende und ihm Zugehörende eben nur darum, weil es etwas von ihm selbst ist. Wer das Göttliche hat, dem kommt auch Göttlichkeit zu und darum nicht weniger, weil er das Göttliche ganz und ausser ihm nichts Anderes hat, und der Grieche bezeichnet diese nothwendige Folge dadurch, dass er, wie wir oben bei *τὸ πρόθυμον* gesehen, das *neutr.* des *adi.* für das *subst.* setzt, worin wir Deutsche ihm gefolgt sind. Gewiss werden wir dem Menschen das Menschliche nicht absprechen wollen cf. *homo sum; nihil humani a me al. etc.* Cic., folglich auch nicht die Menschlichkeit; ja es lässt sich mit Recht behaupten, dass Menschlichkeit eigentlich und ursprünglich eben nur ihm, allem Andern aber nur in so weit, als ihm der Mensch von dem Seinigen gegeben oder in so fern man das Wort nur in uneigentlichem Verstande wegen der Aehnlichkeit mit, oder des Ursprungs von dem Menschen oder aus irgend einer andern Ursache anwendet. *ἀνθρωπότης* kommt allerdings nur dem Menschen selbst zu Sext. Emp. Th. II. VII. adu. Log. 268. 273. (Hippol. Mart. interpr. in Dan. sec. LXX. e cod. Chis. Gott. 1774 S. 264 wird das Wort missbräuchlich, wie unser Menschheit für *ἀνθρώπειον γένος* gebraucht); aber *τὸ ἀνθρώπινον* = *ἡ ἀνθρωπινότης* wird darum dem Menschen nicht abgesprochen werden dürfen, weil es auch seinem Geschlechte, seiner Sprache, seinen Krankheiten, Werken u. s. w. beigelegt wird. Keine andere Bewandtniss kann es aber mit Gott und der Göttlichkeit haben und das *θεῖον* und folglich die *θειότης* wird ihm darum nicht abgehen, weil sie ursprüglich ihm allein und ganz und weil ausser denselben nichts Anderes ihm eigen ist. Daher kommt es denn auch wohl, dass sowohl bei Josephus z. B. Antt. II. 12 §. 4 in. III. 1 §. 67. ib. 7 §. 7. in., wie bei den späteren Classikern z. B. Plut. Par. II. Fab. M. S. 136 (Cap. 5 in.) Sext. Emp. Th. I. Pyrrh. hyp. I, 14. 155. 162. Th. II. IX. adu. Phys. 60. 123. *τὸ θεῖον* für mit *ὁ θεός* völlig gleichbedeutend angesehen wird, und dass nach der Ansicht der Griechen theils *θεῖος* und *θεός* und also auch *θειότης* und *θεότης* einander nicht ausschliessen, theils die *θειότης* von Gott ausgeht und ihm also eignet, beweisen wohl die Stellen Plut. Mor. IV. S. 316 in.: *τὴν δὲ γῆν οὐ μόνον θεῖον ἀλλὰ καὶ θεόν* und ib. V. S. 525 f.: *ἀλλ᾽ ἔνεστιν αὐτῷ κ. τ. λ.* Fragen wir aber, warum neben *ἀΐδ. δύναμις* nicht *θεότης*, sondern *θειότης*,

so antworte ich, dass θεότης sich zu θειότης verhält, wie das göttliche Wesen selbst zu seinen Eigenschaften, dass nur die Letztere eine Sonderung in Einzelheiten zulässt und nur von Letzterer gesagt werden kann, dass sie τοῖς ποιήμασι καθορᾶται. Was endlich das Verhältniss der θειότης zur ἀΐδ. δύν. betrifft, so ist es nach der oben angegebenen Stelle Plut. Par. III. Arist. S. 182 m. das des *genus* zur *species*, so dass von der Gattung die zunächst und vorzugsweise in die Augen fallende Art auch zunächst und vorzugsweise zu betrachten gegeben wird cf. Jos. Antt. IV. 6 §. 10 f.: ἀρότρου καὶ γεωργίας und die von Win. angegebenen Beispiele. Unter ἀΐδ. δύν. κ. θειότης haben wir daher auf der einen Seite die ganz vorzüglich und am Unmittelbarsten dem Menschen beim Anblick der Geschöpfe sich offenbarende ewige Allmacht und auf der andern die Göttlichkeit überhaupt d. h. neben und mit der Allmacht die Geistigkeit, Vernünftigkeit oder Weisheit, Güte u. s. w. zu verstehen. Gewiss irren daher alle diejenigen, welche θειότης von irgend welchen bestimmten Eigenschaften besonders verstehen wollen, wie Schncknb., Ust., Rch. von der Weisheit und Güte gegenüber der δύν. als Strafgerechtigkeit, woran in diesem Zusammenhange gar nicht gedacht werden kann, Fl. von der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Güte. Sehr passend führt Thl. die Stelle Cic. quaestt. Tusc. 1, 13. an, in welcher *uis et natura diuina*, also Art und Gattung, gerade so, wie hier, neben einander gestellt sind cf. Plut. Mor. III. S. 147 in.: οὐσία καὶ δύναμις θεῶν. εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολ. wird von d. W., Rck., Thl., Ph. auf ὁ θεὸς --- θειότης, von den Calvinisten, denen Fr., M. beipflichten, mit Einschliessung der Worte τὰ γὰρ ἀόρατα bis θειότης in Klammern, auf ἐφανέρωσε bezogen. Nach meiner Ansicht können die Worte mit dem Vorhergehenden verbunden werden, da dann die folgende Darlegung der wirklichen bösen That als zweiten Factors der Verschuldung dem Ap. bereits in Gedanken liegt; denn die Erkenntniss allein begründet noch keine Schuld, wenn nicht γνόντες οὐκ ἐδόξασαν v. 21. hinzutritt; aber sie können auch zum Folgenden gerechnet werden und der Zusammenhang wird in beiden Fällen wesentlich derselbe sein. Im ersten: Gottes Zorn wird geoffenbart. Warum mit Recht? Weil sie Gott kennen; denn Gott hat es u. s. w., so dass sie keine Entschuld. haben u. s. w. Im andern Falle: Gottes Zorn wird geoffenbart. Warum verdienen sie ihn? Weil sie Gott kennen; denn Gott hat es u. s. w., so dass sie keine Entschuldi-

gung haben, weil sie ungeachtet dieser Erkenntniss u. s. w. Das Natürlichste scheint mir immer die in dem zweiten Falle gegebene Beziehung auf Beides zu sein: auf das Vorhergehende, in welchem die Offenbarung, und auf das Nachfolgende, in welchem die Nichtbeachtung der Offenbarung beschrieben wird; denn erst durch das Zusammentreffen Beider werden die Menschen *ἀναπολόγητοι*. Rücksichtlich des *εἰς* entsteht noch die Frage, ob es nach Chrys., Thphl., Lth. und den älteren Lutheranern, Rck., Thl., Fr., Ph. conclusiv, oder nach Clv.: *in hoc, ut sint inexcusabiles*, den Calvinisten, Bz., M. final zu nehmen? Gewiss steht dem Letzteren, da Gott nichts ohne Absicht thut, und dadurch, dass er dem Menschen jede Entschuldigung nimmt, nur seine eigene Gerechtigkeit und Güte gegen jeden möglichen Vorwurf sichert, so wenig wie dem Ersteren entgegen und der Vorwurf der Sinnlosigkeit, welchen d. W. ihm macht, weil ja Gottes Selbstoffenbarung dem *κατέχειν* vorhergehe, kann nicht zutreffen, weil Gott dieses *κατέχειν* vorausgesehen, und auch, was Rck. von der Nothwendigkeit der Anknüpfung an den letzten Gott nicht zum Subj. habenden Satz sagt, kann nicht hindern, weil ja der letztvorhergehende Satz nur Erkl. der von Gott ausgehenden *φανέρωις*, folglich das *καθορᾶσθαι* göttliche Veranstaltung ist; eben so wenig entscheidet das von Thl. betonte folgende *διότι*, weil es ja mit zur Begründung der Unentschuldbarkeit dient, von welcher behauptet wird, dass sie von Gott beabsichtigt sei. Indessen gestehe ich gern, dass der ganze Zusammenhang eher den Ausdruck der Folge, als den der Absicht erwarten lässt und es kommt nur darauf an, ob die consecutive Bedeutung von *εἰς τό c. inf.*; denn die finale steht fest, erwiesen werden könne.

v. 21. *διότι* nimmt den v. 19. angefangenen, aber durch *ὁ θεὸς γάρ κ. τ. λ.* unterbrochenen Satz wieder auf und führt ihn weiter, so dass es ohne jene Unterbrechung hätte heissen können: *διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς καὶ γνόντες αὐτὸν οὐκ ἐδόξασαν*. Während das erste *διότι* nur die Zurechnungsfähigkeit nachweist, legt das zweite, indem die Zurechnungsfähigkeit als bereits festgestellt in die drei Wörter *γνόντες τὸν θεόν* oder vielmehr in das einzige Wörtchen *γνόντες* zusammengefasst wird, nun die wirkliche Verschuldung dar: „weil sie Gott kannten; weil sie, obgleich sie ihn kannten, ihn doch nicht ehrten.“ Etwas modificirt wird die Gedankenfolge, wie bereits angedeutet, wenn wir *διότι* an *εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ.*

unmittelbar anschliessen; denn in diesem Falle treten neben den Worten: ὁ θεὸς γάρ κ. τ. λ. die Worte: εἰς τὸ εἶναι αὐτ. ἀναπ. besonders stark hervor und verbinden das Vorhergehende mit dem Nachfolgenden in der Art, dass sie die γνῶσις τοῦ θεοῦ als nothwendige Bedingung ansehen lehren, wenn die folgenden Sünden zurechnungsfähig sein sollen: „Gott offenbart seinen Zorn, weil sie ihn kannten; so dass sie keine Entschuldigung haben, wenn sie bei dieser Erkenntniss ihn nicht ehren.“ Rck., welcher im Ganzen mit der von mir vorgetragenen Ansicht über die beiden in den mit διότι anfangenden Sätzen enthaltenen Erfordernisse der Unentschuldbarkeit und über die Nachweisung des ersten Erfordernisses in v. 19. 20. übereinstimmt, wird dadurch, dass er auch das zweite διότι durch denn übersetzen will, zu der Annahme genöthigt, der Ap. habe in den letzten Worten εἰς τὸ εἶναι αὐτ. ἀναπ. mehr gedacht als ausgesprochen; er habe nehmlich gedacht: so dass sie keine Entschuld. haben, sondern in der That die ἀλήθεια (ἥν ἔχουσιν) ἐν ἀδικίᾳ κατέχουσι; allein, wie wir gesehen haben, können wir recht gut ohne diese von den Lesern nicht zu verlangende Einschaltung fertig werden, indem ja in v. 21. eben das zweite Erforderniss der Strafwürdigkeit, das wirkliche κατέχειν der ἀλήθεια ἐν ἀδικίᾳ deutlich genug enthalten ist, und, wenn wir die Gedankenfolge in der letzten Weise auffassen, die Worte: εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. ihrem Inhalt und ihrer Stellung nach als vollkommen gerechtfertigt erscheinen. Mit demselben Rechte, mit welchem durch ἐφανέρωσε die Offenbarung als einmaliger Act bezeichnet wird, sehen wir nun auch die Aufnahme der Offenbarung als eine im Innern des Menschen vor sich gehende Thatsache dargestellt cf. Mtth. 22, 18. Polyb. XXXI. 20, 1. Ph. will, dass das Part. γνόντες mit den Aoristen ἐδόξασαν u. s. w. der Zeit nach zusammenfalle, als stände: ἐπιγινώσκοντες τ. θεὸν οὐκ ἐδόξ. κ. τ. λ.; allein die Erkenntniss muss vorhergegangen sein, und daher werden wir gerade, wenn wir γινώσκειν für ἐπιγινώσκειν nehmen, übersetzen müssen: „obgleich sie ihn erkannt hatten.“ Der Kenntniss geht die Erkenntniss voran und wenn auch Letztere als fortgehend gedacht wird, so wird immer nicht das Erkennen, sondern dessen Resultat, das Kennen, bei der Schuld massgebend sein. Indessen kann auch, eben weil γινώσκ. für ἐπιγινώσκ. steht und weil das Kennen Resultat des Erkennens ist, der Aor. γνῶναι durch kennen übersetzt werden. Thdrt., Clv., A. übersetzen: „sie

hatten erkannt, dass ein Gott sei oder sein müsse," was: γνόντες, ὅτι θεός ἐστι heissen würde und dem γνόντες den eben gegebenen Inhalt nimmt. Letzteres ist auch bei Fr.'s Erklärung: τί ποτέ ἐστι θεός, τί ὀφείλει ὑπολαμβάνεσθαι θεόν der Fall; denn wenn, wie nicht zu leugnen, γνόντες τ. θεόν die in v. 19. 20. beschriebene Offenbarung zusammenfasst, so können hier nur die Eigenschaften Gottes gedacht werden; die Kenntniss Gottes ist gerade das, was zur Feststellung der Unentschuldbarkeit erfordert wird und hinreicht, und jener Gedanke würde, wie Rck. bemerkt, etwas anders lauten. ὡς θεόν, als Gott d. h. wie es Gott nach den eben beschriebenen Eigenschaften zukommt, wobei wohl zu merken, dass οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξ. etwas ganz Anderes ist als οὐκ ἐδόξ., indem durch dieses einfach das Unterlassen der Verehrung, durch jenes die Verehrung mit falschen Vorstellungen, das Setzen von etwas Anderm an die Stelle Gottes, also der Anthropomorphismus als nothwendige Uebergangsstufe zum Götzendienste ausgedrückt wird cf. Plut. Mor. IV. S. 496 f. Auch wollen wir nicht übersehen, dass ὡς θεὸν δοξάζειν im Munde des Christen etwas wesentlich Verschiedenes von dem ist, was die Worte bei dem Heiden bedeuten Plut. Par. I. Lyc. S. 121 in.; ja dass, was der Ap. hier unter οὐχ ὡς θ. δοξάζειν versteht, gerade das oder vielmehr noch mehr als das ist, was der Heide ὡς θ. δοξάζειν nennt. δοξάζειν heisst im Griechischen: glauben, meinen, im N. T. aber: Ehre, Herrlichkeit geben, also: ehren, verherrlichen, preisen. Wenn keiner besondern Wohlthaten gedacht wird, worauf sich εὐχαριστεῖν bezieht, so ist zu bemerken, dass, wer Gott aus seinen Werken erkennt, ihn als Schöpfer und Erhalter aller Dinge, mithin auch als seinen eigenen Schöpfer und Erhalter und folglich als seinen Wohlthäter erkennt. Nach Mel. ist δοξάζειν Anerkennung Gottes in der Erkenntniss, εὐχαριστεῖν Anerk. durch angemessenen Wandel; allein bei δοξάζειν scheint im N. T. mit Zugrundelegung der andern Bedeutung von δόξα, wonach es Glanz und Ruhm bezeichnet, der Begriff äusserer Anerk. durch Worte oder Werke vorzuwalten cf. Joh. 11, 4. und auf die gewählte Bedeutung von εὐχαριστεῖν kann nicht leicht Jemand fallen. Noch weniger sprachlich nachweisbar ist es, wenn nach d. W., Thl. jenes der allg. Begriff, dies eine besondere Art der Verehrung sein, nach Fr. in Beiden die beiden Hauptstücke des Cultus: Lob- und Dankgebet liegen sollen. Sollte Ersteres

nicht vielmehr von der äusseren, Letzteres von der inneren Anerkennung zu verstehen sein? Statt ηὐχαρίστησαν, worüber Winer S. 65 fgg. nachzusehen, haben mehrere minder bedeutende Autoritäten εὐχαρίστησαν cf. Act. 27, 35.: εὐχαρίστησε Plut. Par. III. Timol. S. 38. m.: εὔξατο Aem. P. S. 43 m.: εὐτύχησαν. I. comp. Thes. c. Rom. S. 178 in.: εὐεργέτει S. Emp. II. I. adu. Gramm. 13, 288 f.: προσευξάμην u. s. w. ματαιοῦσθαι, eitel, thöricht werden, wie das hebr. הָבַל z. B. Jerem. 2, 5.: וַיֶּהְבָּלוּ, was *LXX.* καὶ ἐματαιώθησαν übersetzen, oder נִסְכַּל 1. Sam. 13, 13.: נִסְכָּלְתָּ, *LXX.*: μεματαίωταί σοι, von der Thorheit des Götzendienstes. Die Götzen werden im A. T. הֶבֶל, im N. T. Act. 14, 15.: τὰ μάταια genannt. Bei den Classikern kommt das Verbum nicht vor. διαλογισμοί sind nach Rck., Ph.: Gedanken, nach Bz., S. Schm., Crpz., Thl.: Vernunftschlüsse. Im N. T. hat das Wort beide Bedeutungen immer mit bösem Nebenbegriffe, wenigstens wird es nie in durchaus gutem Sinne gebraucht, und zwar wohl aus dem einfachen Grunde, weil es nur die Geistesfunctionen des natürlichen Menschen bezeichnet. Wenn hier der Götzendienst als Product der fehlenden Vernunft erscheint, dürften die Schlüsse nicht auszuschliessen sein. σκοτίζεσθαι setzt Licht voraus, welches verdunkelt werden kann, und dieses Licht ist auf der einen Seite die geschehene φανέρωσις, auf der andern die dem Menschen anerschaffene Fähigkeit, dieselbe in sich aufzunehmen. Von geistiger Verfinsterung finden wir bei Josephus und bei den Griechen ἐπισκοτίζω und ἐπισκοτέω *c. dat.* oder auch *c. acc. abs.* der verfinsterten Sache z. B. Jos. B. J. V. 8 §. 2. Antt. IX. 4 §. 3. S. 238 f. Demosth. I. Ol. II. S. 26 f. cf. Eph. 4, 18. καρδία, wie das hebr. לֵב, eben so wohl Sitz der Gedanken wie der Gefühle. Sehen wir uns nun diese Sätze näher an, so finden wir, dass uns darin der Abfall von der richtigen Gotteskenntniss und Gottesverehrung zum Götzendienste als Erzeugniss des irre geleitenden Verstandes beschrieben wird; wir finden aber zugleich, dass dieser Abfall, wie schon bemerkt, nicht als absolutes Aufgeben und Verlieren, sondern nur als Verdunkelung des ursprünglichen Gottesbewusstseins dargestellt wird, wobei von dem γνωστὸν τ. θεοῦ noch immer so viel zurückbleibt, dass der Ap. sich später z. B. v. 32. und Cap. 2, 14. 15. auf sein Vorhandensein berufen kann. Darauf deuten hier nicht bloss die Worte: οὐχ ὡς θεόν d. h.

nicht gar nicht, sondern nur nicht als Gott, wie er ist und wie es ihm daher zukommt, sondern auch ἐσκοτίσθη, wobei es nur eines neuen Lichtstrahls bedarf, um das auch im Dunkel Vorhandene wieder sichtbar werden zu lassen, und im folg. Verse ἤλλαξαν, welches nur eine Aenderung oder Verwandlung, aber keine Vernichtung, nur einen Tausch, aber kein Weggeben bedeutet, ohne etwas zwar Anderes, vielleicht gar Entgegengesetztes, aber doch für äquivalent wenigstens Gehaltenes wiederzunehmen, und wobei ein Rücktausch oder eine Rückkehr zum Ursprünglichen, wenn auch unter Umständen sehr schwierig, doch an und für sich nicht unmöglich ist.

v. 22. 23. φάσκειν, behaupten, mit dem Nebenbegriffe des sich Rühmens Plat. I. Theaet. S. 262 in., dann auch mit dem Nebenbegriffe fälschlichen Vorgebens, so dass es zuweilen geradezu im Gegensatze zur ἀλήθεια steht Plat. apol. Socr. Th. I. S. 77 f. Luc. I. S. 339 f. Da hier die Unwahrheit nur auf Selbstbetrug beruht, so übersetzen wir: behaupten. μωραίνεσθαι, zum Thoren oder Narren werden z. B. LXX. Jer. 10, 14. Die Classiker haben nur die act. Form z. B. Arist. Eth. Nic. VII. 4, 5. Luc. I. S. 180 f. in der Bedeutung: närrisch sein. Dass der Ap. hiemit einen Seitenblik auf die damalige Philosophie oder auf die Philosophie, so weit ihre Resultate ihm vor Augen lagen, überhaupt werfe, geht zwar aus den Worten an sich nicht nothwendig hervor, da einerseits z. B. ἤλλαξαν nicht bloss die Erfindung des Götzendienstes, sondern auch den Tausch ausdrücken kann, welchen der Götzendiener an jedem Tage wiederholt, andrerseits zu damaliger Zeit besonders in grösseren Städten philosoph. Ideen unter einem grossen Theile des Volkes verbreitet waren cf. Act. 18. Und warum sollten die Worte: φάσκ. εἶναι σοφοί nicht auch in einem weiteren Sinne genommen werden können? Allein man sieht dann nicht ein, warum sich der Ap. nicht des Präs. bedient haben sollte, da ja der Götzendienst in allen seinen Phasen noch fortbestand und auch Niemand bis jetzt auf den Einfall gerathen ist, die Worte, wie Cap. 13, 11.: ἐπιστεύσαμεν, von bekehrten Heidenchristen zu verstehen. Und wenn wir erwägen, dass sich die ganze Darstellung v. 21—23. viel natürlicher und mit viel grösserer Wahrheit als eine Schilderung des allmäligen Ueberganges der Menschheit von der ursprünglichen Gotteskenntniss durch den Anthropomorphismus zum Götzendienste, denn als eine

Darstellung dessen, was in der Sele des einzelnen Götzendieners vorgeht, auffassen lässt, indem die dort angegebene Reihenfolge selischer Erscheinungen, ähnlich wie beim *ordo salutis* die umgekehrte, beim Einzelnen vorkommen kann aber nicht muss; wenn wir bedenken, dass die nun folgende Darstellung der Unzuchtsünden überhaupt und der unnatürlichen insbesondere als unmittelbarer Folge, weil göttlicher Strafe, die allgemeine Beziehung jener Schilderung nothwendig voraussetzt, weil beim Individuum die Erfahrung den nothwendigen Zusammenhang zwischen jener Ursasche und dieser Eolge so wenig bei den Heiden, wie bei den Juden, bestätigt; und wenn wir endlich berücksichtigen, dass das raisonnirende Heidenthum die Philosophen *par excellence* mit Einschluss der Poeten für die Erfinder oder Erforscher und Lehrer seiner Götter und Gottesdienste ansahe und auch am Ende ansehen musste cf. das Auftreten des Pythagoras bei Ovid Metamorph.: XV. v. 60 sqq. Plat. V. Resp. S. 72. f. Plut. Mor. IV. S. 496 m. und mehrere Stellen in Platos Büchern de legg. und de rep., so werden wir nicht anders können als annehmen, dass v. 21—23. es recht eigentlich mit den Philosophen und Poeten zu thun haben. Das ist auch Thl.'s und Ph.'s Ansicht, während Rck., Fr. wenigstens Seitenblicke auf die Philosophen gestatten, d. W. aber ausdrücklich die heidnischen Weisen und Gebildeten überhaupt gemeint wissen will. Indem nun die Kunst, was die irre geleitete Phantasie ersonnen, auch äusserlich darstellt, vollendet sie die Vorbereitung zum Götzendienste. *ἀλλάσσειν* heisst 1) verändern Luc. III. Jup. conf. S. 130 in. IV. de Syr. dea S. 269 in. cf. Act. 6, 14., immer mit *acc.* dessen, was verändert wird. 2) verwandeln Luc. I. S. 111 m. S. 121 m. S. 262 f. 1 Cor. 15, 52. mit dem *acc.* dessen, was verwandelt und *εἰς* vor dem, worein es verwandelt wird. 3) vertauschen, zuweilen auch eintauschen cf. Jos. Antt. XVIII. 6 §. 10 f. Plut. Mor. III. S. 332 m. Luc. II. Tyrannic. S. 216 in., mit dem *acc.* dessen, was vertauscht oder eingetauscht wird Plut. Mor. II. S. 311 in. IV. S. 331 in. V. S. 164 in., während das, wogegen etwas vertauscht oder eingetauscht wird, entweder durch den *gen.* Luc. II. Tyr. S. 216 in. Plut. Mor. II. S. 171 in., oder durch den *dat.* Plut. Mor. III. S. 332 m. Jos. Antt. XVII. 6 §. 10 f., oder durch *ἀντί* Plat. VIII. Eryx. S. 255 m., oder durch *ὑπέρ.* Ael. V. H. XIII, 37. S. 206 f., oder durch *πρός. c. acc.* Luc. III. Jup. conf. S. 137 f., oder endlich in den LXX. durch

ἕνεκεν abwechselnd mit ἐν ausgedrückt wird Sir. 7, 18. Ps. 106, 20. Jerem. 2, 11. In den beiden letzten Stellen steht im hebr. Texte das Verb. הֵמִיר mit בְּ. Dass Thl. V. auch Soph. Ant. v. 932 hieher zieht, ist wohl Versehen; denn ἐν steht dort offenbar local. δόξα ist, wie bereits oben auseinandergesetzt worden, der möglicherweise zur Erscheinung kommende, aber mit keinem irdischen Dinge vergleichbare und in keine Grenzen zu schliessende, daher von keiner Menschenhand darstellbare Feuer- oder Lichtglanz, durch welchen Gott dem versammelten Israel seine Gegenwart bezeugte und von welchem die Kinder Israel, da er stets von einer Wolke verhüllt war, nur den Widerschein sahen. Alle übrige Ausleger und noch zuletzt Ph.: „der Inbegriff der göttlichen Proprietäten“, ohne jedoch eine Beweisstelle für diese Bedeutung beizubringen. ὁμοίωμα εἰκόνος bezeichnet, wenn der Gen. das Wort, zu dem er gehört, bestimmen soll, nicht nach d. W., Rck. eine εἰκὼν ὁμοία, sondern nach Thl., Ph. ein ὁμοίωμα εἰκονικόν, ein *simulacrum iconicum* Suet. Calig. 22., eine standbildliche Darstellung, so dass ὁμοίωμα die Gattung, εἰκών die Art angiebt, wie wir später Cap. 8, 3. in ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας eine andere Art von ὁμοίωμα kennen lernen. Zwar bezeichnet εἰκών auch die Gattung, wie Plut. Mor. II. S. 103 m. ib. Par. VI. Ages. S. 2 m.; aber eben so oft giebt es die Art an ib. IV. Lys. S. 116 m. IX. Brut. S. 67 f. Arat. S. 126 f. cf. 1 Macc. 3, 48.: τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων. Mit dem Inhalte des ganzen Verses ist zu vergleichen Luc. II. S. 360 f.: ἕκαστον αὐτέων ἐς ἄλλην μορφὴν μεμιμέαται κ. τ. λ.

v. 24. διό zeigt, dass wir das Folgende als im Zusammenhange mit oder in einem bestimmten Verhältniss zu dem Vorhergehenden stehend zu betrachten haben, jedoch nicht so, dass das Vorhergehende selbst das Verhältniss feststellt, das Folgende also aus dem Vorhergehenden in natürlicher Weise, wie die Wirkung aus ihrer Ursache, hervorgeht; denn dieses Verhältniss würde durch διά *c. gen.* ausgedrückt worden sein, wie Cap. 5, 12.; sondern es liegt darin, dass Jemand sei, welcher autonomisch d. h. unabhängig von der natürlichen Caussalität das Verhältniss ordnet und auf das Verbrechen die Strafe folgen lässt. Es hätte möglicherweise auch jenes Verhältniss angenommen werden können; aber es ist aus guten Gründen nicht geschehen, um alle Sünden der Menschen als göttliche Strafe für eine erste Sünde,

die Verleugnung Gottes, darzustellen. Das in einigen *codd.*, Vulg., Peschito, Or. fehlende und daher von Lchm. weggelassene, von überwiegenden Autoritäten aber geschützte und auch von Fr. verteidigte *καί* kann entweder das Wohlverdiente der Strafe, oder auch und vielleicht zugleich die Aehnlichkeit zwischen Vergehen und Strafe ausdrücken sollen, wie es z. B. Beides, das Wohlverdiente des Lohnes und die Aehnlichkeit zwischen diesem und der Leistung Phil. 2, 9. ausdrückt cf. Plut. Mor. V. S. 194 f. S. 332 f. S. 333 in. S. 334 m.; und wenn dem Ap. vornehmlich daran liegen muss, in dieser Aehnlichkeit die *ἀποκάλ. ὀ. ϑ. ἀπ' οὐρανοῦ* zu zeigen, so wird das Letztere vorzuziehen sein. Hieraus ergiebt sich aber auch, wie wir *παρέδωκε* zu nehmen haben. Es kann nehmlich nach Chrys., Thdrt., Thphl., Oek., Rch., Klln. u. v. A. von einem blossen Zulassen, oder nach Clv., Cal., Bz., Kpp., Rsnm., Bhm., Rck., Thl., d. W., Fr., Ph., von denen jedoch Mehrere Accommodation oder Befangensein in jüdischen Vorstellungen annehmen, von einer Mitwirkung Gottes verstanden werden. Dass *παραδιδόναι* auch das Erstere bedeuten könne, geht zwar nicht aus Sir. 4, 19. Act. 7, 42. unzweifelhaft hervor, mag auch in Stellen, wie Jos. Antt. XV. 8 §. 1. S. 316 m. Herod. V, 67. S. 147 m. unentschieden bleiben, wird aber ausser Zweifel gesetzt durch ib. VIII, 24 fin. cf. Plut. Mor. IV. S. 110 m. Da nun ein Mitwirken Gottes bei der Sünde nicht gedacht werden kann und das Zulassen zur Erkl. der folgenden Erscheinungen auszureichen scheint, so hat man sich mehr für jene Bedeutung entschieden; allein wenn man bedenkt, dass, wer das Böse hindern k a n n und nicht h i n d e r t, von der Mitwirkung zu demselben nicht freigesprochen werden kann, und folglich durch jene Erkl. zur beabsichtigten Theodicee nichts gewonnen wird, dass ferner die zweite Bedeutung, ihres anthropopath. Gehalts entkleidet, eben so wenig anstössig sein kann, in so fern es allein der M e n s c h ist, welcher die Sünde begeht, während G o t t es ist, der sie zur Strafe macht, und dass diese letztere Auffassung dem Gedankengange des Ap., welcher das Sündenelend der Menschen als ein von Gott über sie verhängtes Gericht und zwar als ein aus natürlichen Ursachen nicht zu erklärendes Gericht beschreibt, jedenfalls allein entspricht, so werden wir unbedenklich dieser den Vorzug geben müssen cf. lib. III. Esr. 8, 77. *ἐν ταῖς ἐπιϑυμίαις* wird entweder nach Er., Just., Chr. Schm., Cr., Bhm., Fl., Glck. für Bezeichnung des

Mittels genommen: „durch die Begierden“; allein die Begierden sind selbst Schuld und Strafe; oder man nimmt mit Bz., Est., Thl. II. ἐν = εἰς, so dass die Worte: εἰς ἀκαθαρσ. nur zur Verstärk. und Erkl. hinzugefügt würden, was an sich sehr unwahrscheinlich und wegen der folgenden εἰς bei παρέδωκε v. 26. und 28. nicht räthlich; oder man nimmt es mit Par., Bg., Wlf, Rck., Rch., M., Fr., Ph., Th. V. (d. W. scheint zwischen dieser und der ersten Auffassung zu schwanken) für Bezeichnung des Zustandes, in welchem die Menschen beim Uebergange zum Götzendienste vorgefunden wurden, da dann εἰς ἀκαθαρσίαν den noch schlimmeren Zustand ausdrückt, in welchen sie zur Strafe für den Götzendienst versetzt werden und bei welcher Erkl. nicht zu übersehen ist, dass auch der erste Zustand nicht unverschuldet und Uebergang oder Vorbereitung und als solche denn freilich auch Mittel zum letzen ist, so dass also durch ἐν zugleich Schuld und Ursache ausgedrückt werden sollen. Aehnliches haben wir in Redensarten, wie: „er hat ihn in seiner Trunkenheit dem Gespötte Preis gegeben, er überliess ihn in seiner Hülflosigkeit dem Hungertode“ u. s. w. In unserer Stelle ist der erste Zustand ein vom Menschen verschuldeter und zeigt daher an, wodurch sie ihre Strafe mitverdient haben. Uebrigens finden wir dieselbe Verbindung Jerem. 2, 24. Diese Erkl. hat offenbar das Meiste für sich. Klln. sieht ἐν für Bezeichnung der Art und Weise an, wie die Menschen von Gott in die Unreinigkeit hingegeben wurden; aber die Art nnd Weise ist Ursache und Schuld. Während nun ἐπιθυμία nur die Richtung des Willens auf das Böse ist, bezeichnet ἀκαθαρσία die böse Handlungsweise, doch vorzugsweise aus Verirrung des Geschlechtstriebes hervorgehend, also Wollustsünden. Was das Recipr. ἑαυτῶν betrifft, so darf dasselbe in keinem Falle mit Er., Rck., d. W., Fr., Ph., Thl. V. und, wie es scheint, mit allen Auslegern, mit ἀλλήλων verwechselt werden; denn wir finden ἑαυτῶν scheinbar für ἀλλήλων nur da, wo allerdings ein Reciprocitätsverhältniss Statt findet, dieses Reciprocitätsverhältniss aber im Gegensatze bestimmter Personen oder gewöhnlicher einer Partei, eines Standes, Volkes u. s. w. zu Andern, welche dazu nicht gehören oder entfernter stehen, betrachtet wird z. B. Xen. Memor. III. 5, 2: εὐμενεστέρους bis νομίζεις; d. h. die Athen. gegen die Athen. oder die Boeot. gegen die Boeo mit Gegensatze zu den übrigen griech. Volksstämmen cf. Luc. III Icarom.

S. 209 m. Plat. IV. Lys. S. 152 m. S. 158 in. V. Resp. S. 185 f., Plut. Par. III. Pel. S. 101 f. VIII. Ant. S. 275 in. Herod. VI, 92 in. Xen. Mem. III. 5, 16. Thucyd. I, 79. VIII, 63. Polyb. V. 76, 5. VI. 46, 7. 8. VII. 16, 3. IX. 11, 2. XVIII. 29, 10., wo sogar *οἱ μὲν ἀλλήλοις* dem *οἱ δὲ πρὸς σφᾶς αὐτούς* gegenübersteht, ib. 31, 1. XXIII. 13, 9. XXX. 14, 3. Im N. T vergleiche man Mc. 10, 26: *οἱ δέ - - - - πρὸς ἑαυτούς* d. h. die Jünger unter einander im Gegensatz zum übrigen Volke. Joh. 12, 19: *οἱ οὖν Φαρισ. - - ἑαυτούς* d. h. die Phar. zu den Phar. im Gegensatz zu den Nichtpharisäern. 1 Thess. 5, 13: *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς* d. h., wenn die Lesart richtig, die Christen mit Christen im Gegensatze zu Nichtchristen, wie ja auch gleich darauf v. 15. rücksichtlich des *τὸ ἀγαθὸν διώκειν* ein Unterschied gemacht wird zwischen *εἰς ἀλλήλ.* und *εἰς πάντας.* Jud. v. 20. reichen wir beidemal mit der gew. Bedeutung aus, werden aber, wenn wir die andre Bedeut. vorziehen, immer den Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen zur Hand haben. Da es nun in unserer Stelle bei der Allgemeinheit des Strafurtheils an jedem denkbaren Gegensatze fehlen muss und da aus den angeführten Beispielen hoffentlich zur Genüge einleuchtet, dass die Meinung, nach welcher *ἑαυτῶν* auch ohne einen solchen Gegensatz geradezu die Stelle von *ἀλλήλων* vertreten könne, eine durchaus falsche ist, so werden wir uns an die ursprüngliche Bedeutung von *ἑαυτῶν* zu halten haben, wobei nicht zu übersehen, dass es ja um so grösseren Eindruck machen muss, wenn gezeigt wird, dass Gott die Menschen ihre Strafe an sich selbst vollziehen lässt, wie dieses ja auch in den Schlussworten von v. 27.: *τὴν ἀντιμισθίαν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες* liegt, welche Worte füglich zur Erkl. der vorliegenden benutzt werden können. Aber hauptsächlich und entscheidend spricht hiefür dasjenige, was bei v. 18. über den vom Ap. aus 1 Cor. 6, 18. hergenommenen Theilungsgrund gesagt worden ist; denn hat es damit seine Richtigkeit, so m u s s er im ersten Abschnitte als Strafe für die Abgötterei die Sünde gegen den eigenen Leib beschreiben wollen, was durch die Worte: *τοῦ ἀτιμάζ. τ. σώμ. αὐτ. ἐν ἑαυτοῖς*, aber nicht, wenigstens nicht in dem Masse, durch die Worte: *τοῦ ἀτιμάζ. τ. σώμ. αὐτῶν ἐν ἀλλήλοις* geschehen würde. In dieser Erklärung von *ἑαυτοῖς* habe ich Rch., Klln., M., Thl. II. mir zur Seite, wiewohl sie sich des oben angegebenen Grundes, warum hier *ἑαυτοῖς* für *ἀλλήλοις* gar nicht stehen könne, mit

den übrigen Auslegern nicht bewusst sind. Will man nun *ἀτιμάζεσθαι* mit Bz., Kpp., Bhm., Klln., Rch., d. W., Fr., Rck., Brtschn., Ph., Thl. V. passiv nehmen, so muss nicht nur *αὑτῶν* für *αὐτῶν* gelesen, sondern auch *ἑαυτοῖς* auf *σώματα* als das einzige vorhandene Subj. bezogen werden, so dass dann die Person nur in *αὑτῶν* genannt wäre und es kann nicht geleugnet werden, dass, wenn das Verb. mit Vulg., Thphl., Er., Lth., Grt., M., A. als Med. genommen und übersetzt wird: „ihre Leiber an ihnen (den Menschen) selbst zu schänden", das Vollzogenwerden der Strafe durch den Sünder selbst noch stärker hervortreten würde. Allein das Med. kommt, wie schon Fr. bemerkt hat, ungeachtet des so häufigen Gebrauchs dieses Verb. gar nicht vor und daher werden wir uns mit der pass. Bedeutung begnügen müssen, welche ja auch Syr. und Philox. darin gefunden haben, und in der Schändung, welche an ihnen selbst vollzogen wird, und der Verunehrung Gottes den passendsten Gegensatz finden. Was die Bedeutung des *τοῦ c. inf.* betrifft, so macht Win. den *gen.* von *ἀκαθαρσία* abhängig: „er gab sie in eine solche Unreinigkeit dahin, dass sie u. s. w." und Fr. lässt in Gedanken *ἀκαθαρσίαν* wiederholen: „*tradidit eos Deus impuritati, impuritati, inquam, qua eorum corpora inuicem contaminarentur*", wovon ich Nothwendigkeit und Zweck am Wenigsten einsehe. Klln., Thl. nehmen den Satz consecutiv, während Rch., d. W., Rck., M., Ph. die finale Bedeutung festhalten. In den Stellen Xen. H. Gr. VI. 2, 9.: *ἐν καλῷ δὲ τοῦ τὴν Λακ. χώραν βλάπτειν*, Thuc. VII, 42. 1 Reg. 16, 19. Act. 7, 19. steht *τοῦ c. inf.* weder consecutiv, noch final, sondern erklärend und bestimmend; dagegen finden wir es final Dion. Hal. A. R. VII, 66 in. Arr. I, 1. S. 3 f.: *τοῦ κατ' αὐτῶν φερομένας κ. τ. λ.* V, 7. f.: *τοῦ ἀσφαλεστέραν κ. τ. λ.* Da der mit *τοῦ* anf. Satz eben zur Beschreibung der *ἀκαθαρσία* dient, scheint das Erstere jedenfalls vorzuziehen. *ἐν* vor *ἑαυτοῖς* wird endlich von Vulg., Lth., Clv., Bz., Rck., d. W. als Bezeichnung des Theiles, an welchem die Schändung vollzogen wird, dagegen von Thphl., Klln., Thl. II. als Mittel angesehen. Jenes liegt offenbar nur im Interesse des Ap. und wird nach der dargelegten Tendenz des ganzen Abschnittes nur gefordert und da nach des Ap. anderweitig ausgesprochener Ansicht die *ἀτιμία* eigentlich in der Gemeinschaft besteht, in welche der Mensch bei der Hurerei mit den *πόρναις* u. s. w. tritt, so würde ich mich unbedingt der ersteren Auffassung zuwenden.

v. 25. *οἵτινες* ist nach d. W. explicativ, nach Rck., Thl., Ph. caussal zu fassen. Letzteres ist wohl das Richtige cf. das bei Cap. 2, 15. darüber Bemerkte. Wenn ich nun auch nicht in *μετήλλαξαν* für das einfache *ἤλλαξαν*, noch im Gegensatz von *ἀλήθεια* und *ψεῦδος* im Vergleich zu v. 23. eine Steigerung oder einen Fortschritt finde, indem ein Unterschied zwischen *compositum* und *simplex* wenigstens hier nicht nachgewiesen werden kann und der Gegensatz sich auch dort, nur nicht auf diese Weise, ausgesprochen findet, so sehe ich doch Beides, Steigerung und Fortschritt, in jedem Falle in *ἐσεβάσθησαν* und *ἐλάτρευσαν*; denn während dort nur die Vorbereitung zum Götzendienste, das Versinken in denselben, so wird hier dieser Dienst selbst geschildert, und wenn dort nur von der Unterlassung des dem wahren Gotte gebührenden Dienstes, so ist hier von der Uebertragung desselben auf etwas Anderes die Rede; auch ist der Gegensatz von *κτίσις* und *κτίσας* ein stärkerer als der von *ἄφθαρτος* und *φθαρτός*. Und dieser Steigerung in der Sünde entspricht die Steigerung in der Strafe v. 26, 27.; denn wenn v. 24. in der *ἀκαθαρσία* nur die Wollustsünden überhaupt genannt sind, dort also auch die einfache *πορνεία* und zwar vorläufig diese allein ihre Stelle findet, so wird hier zu den Sünden unnatürlicher Wollust fortgeschritten. Dazu kommt noch, dass der Ap. die Congruenz der Versündigung und Strafe hier noch stärker hervorhebt, als es vorher durch Gegenüberstellung von *ἐδόξασαν* und *ἀτιμάζεσθαι* geschehen war, indem hier nicht allein *μετήλλαξαν* und *μετήλλαξαν*, sondern auch *ἡ ἀλήθ.* und *ἡ φυσικὴ χρῆσις*, *τὸ ψεῦδος* und *ἡ χρῆσις ἡ παρὰ φύσιν* einander entsprechen. *μεταλλάσσειν* kommt in der Bedeut. des einf. *ἀλλάσσειν* seltener vor Plat. I. Crit. S. 97 m.: *τὸ σχῆμα* cf. Xen. H. Gr. VII. 4, 10.: *πολέμου μεταλλαγή* Plut. Mor. I. S. 223 f. V. S. 20 in., gew. *μεταλλ. τὸν βίον* oder auch ohne *τὸν βίον* Jos. Antt. IX. 12 §. 1 in. Plut. P. I. Rom. S. 69 f. für sterben. *ἀλήθεια θεοῦ* wird entweder nach Wlf., Klln. die wahre Erkenntniss sein können, welche Gott giebt, oder nach S. Schm., Cr., Est., Glck., Rch. diejenige, welche Gott zum Gegenstande hat und in beiden Fällen wird *ψεῦδος* die falschen Vorstellungen bezeichnen, welche beim Götzendiener an ihre Stelle treten cf. Plut. Mor. IV. S. 74 m. Sext. Emp. II. X. adu. Phys. 96 und oft, wo *ψεῦδος* im Gegensatze zu *ἀλήθεια* nichts Anderes als das Falsche, die falschen Vorstellungen, Begriffe u. s. w. be-

deutet, nur dass in unserer Stelle die Absicht, mindestens die Schuld, nicht fehlen wird; oder es ist nach Mel., Hm., Crpz., Sml., Bhm., Rsnm., Kpp., Fl., d. W., M., Fr., Thl., Rck., Ph. das Wahre, was in Gott ist, also sein Wesen, wie es wirklich ist, so viel wie *ἀληθινὸς θεός* 2 Thess. 1, 2. und dann werden wir bei *ψεῦδος* an die Götzen zu denken haben, deren Existenz eine erlogene ist und welche daher auch im A. T. שֶׁקֶר und הֶבֶל genannt werden z. B. Jes. 16, 19. 44, 20., nicht, als ob שֶׁקֶר auch Götzenbild hiesse, sondern in so fern jedes Erlogene *per metonym.* auch eine Lüge genannt werden kann. Da hier nur von falschen oder wahren Vorstellungen von Gott die Rede sein kann, die Wahrheit, welche Gott giebt, aber weiter geht, und da bei der von den Menschen vorgenommenen Verwandlung immer nur an die Verwandlung der Vorstellung und in der Vorstellung gedacht werden kann, so wird die zweite Auffassung vorzuziehen sein, welche aber im Grunde von der dritten nicht verschieden ist. *σεβάζεσθαι*, wofür bei den Griechen und Act. 19, 27. *σέβεσθαι*, auch *σεβίζεσθαι* Luc. II. S. 361 in., und wovon in der classichen Sprache nur *σεβασμός* Plut. Mor. VI. S. 210 m. und *σεβάσεις* ib. S. 246 in., kann nach Thphl., Er., Bz., Rck., Fr., Thl., d. W., Ph. auf die innere, wie *λατρεύειν* auf die äussere Gottesverehrung bezogen werden. Der *acc.* ist wegen des folgenden *ἐλάτρευσαν*, welches den *dat.* erfordert, weggefallen. *κτίσις* ist hier, wie Cap. 8, 39. natürlich nur vom einzelnen Geschöpf zu verstehen, welches die Heiden zum Gegenstande ihrer Verehrung machten und welches bekanntlich vom Erstling der Schöpfung durch alle Ordnungen der beiden ersten Reiche bis zum leblosen Steine des dritten herunterreicht; aber *παρά* vor *τὸν κτίσαντα* hat sehr verschiedene Erklärungen erfahren, indem es von Hil., Bz., Just., Est., Par., M., Win., d. W., Pl., Bnck., O., Rch., Thl. II.: mit Uebergehung oder anstatt, von Vulg., Syr.: ܠܒܪ ܡܢ, Philox., Er., Lth., Grt., Klln., Rck., Thl. V., Ph.: mehr als, von Cal. mit Berufung auf 1 Cor. 3, 11. Gal. 1, 18.: neben, ausser, endlich von Kpp., Fl., Bhm., Fr. cf. v. 26. Act. 18, 13.: gegen, im Widerspruch mit übersetzt worden ist. Nimmt man die *μεταλλαγή* als bereits vollzogen an, wie sie es denn beim Götzendiener wirklich ist, und hier namentlich beim *σεβασμός* und der *λατρεία* sein muss, so kann weder von

der zweiten, noch von der dritten Bedeutung mehr die Rede sein, so wenig die Israeliten neben dem Kalbe wenn auch nur in geringerem Grade ihres Herrn und Schöpfers mehr gedacht haben. Eine solche Auffassung würde auch dem Begriffe der *ἀλλαγή* schnurstracks widersprechen, in so fern man das, was man einmal verwandelt oder im Tausche hingegeben, unmöglich auch nur theilweise mit dem aus der Verwandlung Erhaltenen oder dem Eingetauschten zugleich besitzen kann. Und so ist die Sache auch immer in der heil. Schrift und anderwärts angesehen worden cf. Ps. 106, 20. 21. Sir. 15, 11. Bar. 4, 7. Jos. Antt. IX. 5 §. 2: *καὶ τοὺς πολίτας Ἱεροσολύμων ἀφέντας κ. τ. λ.* Es hilft nicht, dass Thl. V., Ph. in die Bevorzugung des Einen die gänzliche Ausschliessung des Andern mitbegriffen haben wollen. Das kann recht gut die endliche Folge sein; aber in der durch *παρά* ausgedrückten Vorstellung liegt es nicht und am Wenigsten darf man sich auf Stellen, wie Cap. 14, 5. Luc. 13, 2. berufen. Wir werden also zwischen der ersten und letzten Bedeutung zu wählen haben und es kommt bei der offenbar Statt findenden Parallele zwischen *παρὰ τ. κτίσαντα* und *παρὰ φύσιν* darauf an, wie man sich das letzte *παρά* erklären will. Deutete man es sich vor *φύσιν, νόμον, ἐλπίδα* u. s. w. als ein Verfehlen des Zieles, ein Nebenvorbeigehen, und diese Vorstellung mag wohl ursprünglich der Bildung solcher Ausdrücke zu Grunde gelegen haben, so würde man sehr schön und treffend: mit Uebergehung oder anstatt übersetzen können; sieht man dagegen auf die Bedeutung, welche *παρά* in allen diesen Ausdrücken nachträglich angenommen hat, so wird man der letzten Bedeutung den Vorzug geben müssen und wir werden übersetzen: „wider d. h. im Widerspruch mit dem Wesen, der Würde oder dem Befehl des Schöpfers", allenfalls: „im Gegensatz zum Schöpfer." Die von Rck., Thl. gegen diese Bedeutung vorgebrachten Bedenken werden durch Stellen, wie Mc. Ant. 5, 10.: *ὅτι ἔξεστί μοι μηδὲν πράσσειν παρὰ κ. τ. λ.* Xen. Oec. 7, 31.: *εἰ δέ τις παρ' ἃ ὁ θεός κ. τ. λ.* Mem. I. 3, 4.: *παρὰ τὰ σημαινόμενα ποιῆσαι* Herod. 5, 45.: *παρὰ τὰ μεμαντευμένα ποιέων.* Plat. VI. Legg. S. 92 f. Jos. Antt. XIV. 15 §. 2: *παρὰ τὴν αὐτῶν δικ. κ. τ. λ.* IV. 6 §. 6: *χρὴ γάρ με καὶ παρὰ κ. τ. λ.* hinlänglich widerlegt. Und da nun bei der zuerst angegebenen Erklärung der Ausdrücke *παρὰ νόμον* u. s. w. doch eigentlich der *νόμος* u. s. w. immer daneben liegen bleibt und da auf der andern Seite nicht

eine einzige Stelle angegeben worden ist, in welcher *παρά* wirklich die Bedeutung: mit Uebergehung oder: anstatt hätte; denn die von Thl. V. angeführten Stellen Jacobs Anthol. S. 695: *θηρίον εἶ παρὰ γράμμα* Herod. IX, 33: *παρὰ ἓν πάλαισμα* cf. Plut. Par. I. Popl. S. 209 m.: *παρ᾽ ἕνα τοσοῦτοι* VII. Cat. Min. S. 131 in.: *πάντες οἱ λοιποὶ παρ᾽ ἕνα* müssen nicht: „mit Weglassung", sondern: „bis auf" übersetzt werden, so kann ich nur die vierte Bedeutung für die richtige erkennen. Nur in der Stelle Sext. Emp. II. X. adu. Phys. 239: *οὔτε γὰρ ἀντιτυπία τίς ἐστι παρὰ τὸ ἀντίτυπον σῶμα κ. τ. λ.*, hat *παρά* siebenmal die Bedeutung: ohne und daher dürfte ihm auch die Bedeutung: mit Uebergehung, mit Weglassung, sei es als jene veranlassend oder aus jener folgend, nicht abgesprochen werden können. *ὁ κτίσας*, der Schöpfer cf. Jos. Antt. IV. 8 §. 46 f.: *ὁ μέντοι θεὸς, ὁ κτίσας ὑμᾶς* B. J. III. 8 §. 5 f. S. 327 m.: *τὴν εἰς τὸν κτίσαντα ἡμᾶς δυσμένειαν.* Was die in ähnlicher Weise bei Paulus öfter z. B. Cap. 9, 5. 2 Cor. 11, 31. Gal. 1, 5. 2 Tim. 1, 17. 4, 18. wiederkehrende doxol. Formel betrifft, so wird sie von Chrys., Thphl., Grt. als Versicherung angesehen, dass Gott durch diesen Abfall keinen Nachtheil erlitten habe; aber ich weiss weder, ob es einer solchen Versicherung überhaupt bedürfe, noch, ob durch die so formulirte der beabsichtigte Zweck erreicht werde. Nach Rck., Fr. ist sie Ausdruck des Unwillens über den entgegengesetzten Frevel; aber die Lobpreisung Gottes kann nicht der Ausdruck des Unwillens sein. Daher halten wir sie mit Chr. Schm., Bhm., Rsnm., Kpp., Thl., d. W., Ph. wohl richtiger für ein dem Morgenländer besonders da, wo er etwas die göttliche Majestät Beleidigendes anzuführen genöthigt ist, wie hier, oder wo er von einer Sache besonders voll ist, wie Cap. 9, 5. Gal. 1, 5. cf. Jos. Macc. fin., oder auch, wo eine gegebene Versicherung einer besonders kräftigen Stütze zu bedürfen scheint, wie 2 Cor. 11, 31., sehr geläufiges Bekenntniss. *εὐλογητός*, hebr. בָּרוּךְ, heisst nach Fr., Rck., d. W., Thl. *celebrandus*, in so fern das neben einem Subst. als Apposition stehende Partic. jedes Tempus annehmen kann nach Ewald krit. Gramm. S. 538., wogegen Rch., M., Ph. die gewöhnliche Bedeutung: gesegnet, gepriesen beibehalten, welche sprachlich begründeter erscheint.

v. 26. 27. *διὰ τοῦτο* sieht eben so mit dem Begriffe der Vergeltung für gethanes Unrecht auf die durch *οἵτινες* eingeführ-

ten Worte zurück, wie vorher διό auf die beiden durch διότι eingeführten Sätze, nur dass dem Demonstrativ an sich und wegen seiner grösseren Selbstständigkeit grösserer Nachdruck beiwohnt, als dem Relativ mit dem abhängigen Satze in seiner Abhängigkeit. πάθη, Leidenschaften oder Lüste, und zwar vorzugsweise, wenn nicht ausschliesslich, die vom Geschlechtstriebe erregten, zuweilen schon mit der Nebenbedeutung des Unnatürlichen, wie denn Griechen und Römer die unnatürlichen Fleischessünden Ergebenen *pathicos* nannten. ἀτιμία ist im Gegensatze zu τιμή: Unehre, Schande, daher πάθη ἀτιμίας solche Lüste sind, welche dem Menschen nach den allgemeinsten und also auf die laxesten Grundsätze basirten Begriffen von dem, was wohlanständig und was es nicht ist; denn nach strengeren Principien muss auch die πορνεία dazu gehören, zur Schande gereichen d. h., wie aus dem Folgenden erhellt, unnatürliche Lüste. Gewöhnlich wird angenommen, dass diese πάθη ἀτιμ. in nichts von der vorher genannten ἀκαθαρσία verschieden seien und diese Ansicht ist auch die Rck.'s und Ph.'s; allein die überall bemerkbare Steigerung scheint auch hier eine solche zu fordern und in. ἀκαθαρσία liegt durchaus nichts, was uns über die gewöhnliche πορνεία hinauszugehen zwänge cf. Plut. Par. IX. Oth. S. 198 in. und wir werden daher ἀκαθαρσία als das Allgemeinere und darum Gelindere, πάθη ἀτ. als das Besondere und darum Schlimmere unterscheiden können. Ich stimme hier ganz mit d. W., Th. V. überein. Dass dem Ap. der Begriff der ἀκαθαρσία ein selbst über den Missbrauch des Geschlechtstriebes hinausgehender ist, lehrt 1 Thess. 2, 3.; daher denn v. 24. der explicative d. h. beschränkende und bestimmende Zusatz: τοῦ ἀτιμάζεσθαι κ. τ. λ., und dass ihm andrerseits auch die gemeine πορνεία eine ἀκαθαρσία sein müsse, ist an sich selbst klar und geht aus der Art und Weise hervor, wie er das Verhältniss einerseits des πορνεύων zur πόρνη, andrerseits des Christen zum Herrn auffasst 1 Cor. 6, 16. 17. Auch der beschriebene successive Uebergang zur Abgötterei widerstreitet dem unvermittelten Verfallen in unnatürliche Wollust. Und wenn es nun nicht allein ganz unwahrscheinlich, sondern unmöglich ist, dass bei einer so ausführlichen Aufzählung der verschiedensten Laster die πορνεία gänzlich übergangen sein sollte; denn dass man sie nicht v. 29. zu suchen habe, wird von den einsichtsvollsten Interpreten anerkannt und sollte wohl aus der obigen Auseiandersetzung ziemlich klar ge-

worden sein, so werden wir sie nur in v. 24. aufsuchen dürfen und es sehr natürlich finden, dass der Ap., wie er eine Steigerung des Vergehens schildert, auch eine Steigerung in der Strafe eintreten lässt und, nachdem er aus der Hinneigung und dem Uebergange zum Götzendienste die, wenngleich unerlaubte, doch natürliche aussereheliche Geschlechtsvermischung abgeleitet, nun aus dem vollständig ausgebildeten Götzendienste und dessen Ausübung die unnatürlichen Laster hervorgehen lässt.

Der nun folgende mit *αἵ τε γὰρ θήλειαι* anfangende Satz dient zur Erläuterung der *πάθη ἀτιμίας* und es wird daher *γάρ* durch nehmlich zu übersetzen sein. Was die Geschlechtsbezeichnung durch *θήλειαι, ἄῤῥενες* betrifft, so standen dem Ap. keine andere zu Gebote, um in so wenigen Worten den ganzen Umfang der sich ins zarteste Kindesalter hinab erstreckenden Verirrung auszudrücken. Uebrigens sind beide Wörter auch bei den Classikern und bei Josephus die gewöhnlichen Geschlechtsbezeichnungen Plut. Mor. IV. Amat. S. 468 f. Arist. Eth. Nic. VII. 5, 3. 7, 6. Jos. c. Ap. II. §. 37. S. 200 f. u. s. w. und werden Plut. Mor. II. S. 254 in. von Rindern, IV. S. 391 m. von Göttern, II. S. 295 f. von Zahlen, S. 236 m. von Elementen Luc. II. Amor. S. 384 f. von Begierden gebraucht, und daher ist Rch.'s Behauptung, dass in ihnen etwas Verächtliches liege, ohne Grund. *χρῆσις* ist hier die geschlechtliche Beiwohnung, wie Plut. Mor. V. S. 300 m. Luc. II. Am. S. 401 m. Xen. conu. 8, 28. cf. *χρῆσθαι* in derselben Bedeutung Plut. Par. III. M. Cat. Mai. S. 242 f. VI. Pomp. S. 52 in. VII. Cat. Min. S. 164 f. VIII. Artax. S. 154 in. Luc. II. Am. S. 403 m. Jos. c. Ap. I. §. 15 f., da in der letzten Stelle aus dem Vorhergehenden erhellt, dass *παλλακίσι* nicht als Präd. zu betrachten ist. Aus diesen Stellen wird nicht nur die Bedeutung des Wortes *χρῆσις* in unserer Stelle, sondern auch, wie es nicht nöthig ist, mit Fr. nach v. 27., wo *τῆς θηλείας* dabei steht, auch v. 26. *τοῦ ἄρσενος* dazu zu suppliren, ersichtlich sein. Für *ὁμοίως τε καί* lesen überwiegende Autoritäten *ὁμοίως δὲ καί* und da sich diese Lesart überdies sprachlich mehr empfiehlt, indem die zusammengehörigen Partikeln *τὲ καί* gar nicht hieher gehören, so ist sie wohl als die ursprüngliche anzusehen und auch von Lchm., Fr. aufgenommen worden cf. Aristot. de anim. II. 4, 5 f. 12, 1. III. 3, 5. de sensu S. 98 in. S. 109 m. u. s. w. Wer aber den Unterschied zwischen *ἄλλως τε καί* d. h. sowohl überhaupt wie insbesondere Dion. Hal.

A. R. I, 82 f. VI, 64 f. und ἄλλως δὲ καί d. h. aber auch sonst Arr. III, 29 S. 159 f. Dion. Hal. ars rhet. 14 f. anerkennt, wird die Unmöglichkeit eines ὁμοίως τε καί in unserer Stelle nicht in Zweifel ziehen. ἐκκαύεσθαι, entzündet werden, entbrennen, sonst auch ἀνακαίεσθαι cf. Plut. Par. II. Fab. M. S. 140 m. III. Pel. S. 111 in. IX. Brut. S. 62 m. Mor. VI. S. 181 f.: ἀνακαίῃ τὴν ὄρεξιν. Für ἄῤῥενες lesen mehrere *codd.* und Or. das nachher in diesem Verse vorkommende und dem N. T. sonst eigenthümliche ἄρσενες, daher es von Lchm., Fr. auch hier vorgezogen worden ist; doch wechseln beide Formen auch bei Aristot. Probl. X, 22. 30. 38. ἀσχημοσύνη heisst 1) Hässlichkeit Plat. conuiu. S. 243 in. Aristot. Polit. VIII, 6 f. 2) Schande Dion. Hal. A. R. IV, 65 f. XIII, 6 in. XVI, 5 in. und ist nach Rck. Alles, was gegen die Sittsamkeit verstösst, nach d. W., Thl. V., Ph. hier: schändliche Wollüste. Den Art. erklären Fr., d. W., Ph. durch das Bekannte der ἀσχημοσ., Rck. wohl richtiger durch die Hinweisung auf die hier gemeinte bestimmte Art, da ἀσχημοσ. ohne Art. jede Art von Unanständigkeit sein würde. Ueber den Gegensatz κατά und παρὰ φύσιν überhaupt und den hier gemeinten besonders cf. Plut. Mor. III. S. 168 m. Jos. c. Ap. II. §. 24 in. §. 37 S. 200 f. πλάνη, Verirrung cf. Plut. Mor. V. S. 390 in. Par. IV. Philop. S. 3 m., in Schriften Mor. III. S. 322 m., ist hier der Abfall von Gott und bezeichnet nach d. W., Rck., Ph., Thl. V. den Götzendienst. ἀντιμισθία, Lohn d. h. Wiedervergeltung für etwas bereits Geleistetes oder Gethanes, in gutem Sinne 2 Cor. 6, 13., in bösem hier und es unterscheidet sich von μισθός darin, dass jenes die vollkommene Uebereinstimmung zwischen Leistung und Lohn, hier zwischen Verbrechen und Strafe, sei es in Grösse, Form oder Gewicht, bezeichnet. Wegen ἀπολαμβάνειν cf. Luc. I. Tim. S. 61 m.: μέγα τὸ μίσθωμα ἀπολαβών, II. Phal. pr. S. 257 m.: ἀπολάμβανε τ. ἄξιον μισθόν. Wie der Ap. 2 Cor. 6, 13. als ἀντιμισθία für ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται gefordert hatte: πλαθύνθητε καὶ ὑμεῖς, so finden wir hier die Gleichheit in ἀτιμάζεσθαι für οὐχ ὡς θ. ἐδόξ., in μετήλλαξαν τ. φυσικὴν χρῆσ. εἰς τ. παρὰ φύσ. für μετήλλ. τ. ἀλήθ. τ. θεοῦ ἐν τ. ψεύδει - - - παρὰ τ. κτίσαντα und in der πλάνῃ hier für die πλάνη dort. Denn hier nun noch fragen, worin denn eigentlich der Lohn bestanden habe, ob er nach Chrys., Pel., Thdrt., Er., Clv., Bld., Par., S. Schm., Sml., Mr., Bhm., Kpp., Thl. II., Pl., Rch., M., d. W., Fr., Rck. hier ausgesprochen oder ob er es

nicht sei? oder ihn mit Chr. Schm., Amm., Fl. in körperlicher oder geistiger Zerrüttung, in den Vorwürfen des Gewissens, oder wohl gar mit Hm. in den v. 28—31. aufgezählten Lastern, welche doch als Consequens eines ganz andern Antecedens genannt werden, suchen, heisst denn doch allzusehr die Ansichten des Ap. überhaupt und seinen Ideengang hier insbesondere verkennen, und man fragt billig: wozu denn alle diese *διότι*, *διό* und *διὰ τοῦτο*, wenn er nichts weiter als die *ἀντιμισθία*, und das ist doch der Zorn oder die Strafe, zuletzt in einem kleinen Participialgliede zu rathen geben wollte? Aber freilich, wer, nachdem er diesen ganzen Abschnitt und in ihm das furchtbar ernste Gericht, welches der Herr über die Menschheit für ihren Abfall von ihm verhängt, gelesen, bei der Erkl. von v. 18. noch fragen kann, worin denn dieses Gericht oder die Offenbarung des göttlichen Zornes eigentlich bestanden? von dem dürfen uns auch hier die aufgeworfenen Fragen nicht unerwartet kommen und von einem solchen würde es uns auch nicht Wunder nehmen, wenn er bei der Stelle aus lib. CIV. hist. uniu. des Nic. Damasc., wo vom Andromachus, welcher den Crassus an die Parther verrieth, gesagt wird: *Οὐκ ἀτιμώρητος δ᾽ὑπὸ τοῦ δαιμονίου κ. τ. λ.* bis *πανοικίᾳ ἐνεπρήσθη*, ebenfalls die Frage aufwürfe: worin denn eigentlich die Bestrafung des Andr. bestanden habe? Welcher Lohn zuletzt auf alle im ersten wie im zweiten Abschnitte genannte Sünden folgt, ist allerdings am Schlusse des Cap. v. 32. deutlich genug in den Worten: *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα κ. τ. λ.* ausgesprochen. Allein darauf kommt es dem Ap. gegenwärtig noch gar nicht an; sondern er will für jetzt nur zeigen, dass die Versündigung an der sichtbaren Herrlichkeit Gottes mit der Sünde gegen unsern eigenen Leib als den sichtbaren Theil unsrer selbst gestraft wird, und da weiss ich nicht, wie er das besser hätte ausdrücken können, als durch die Worte: *τὴν ἀντιμισθ. τ. πλάν. αὑτ. ἐν ἑαυτοῖς* d. h. *ἐν τῷ ἰδίῳ σώματι ἀπολαμβάνοντες*. Die *πλάνη* ist also nicht die eben beschriebene Verirrung in der Befriedigung des Geschlechtstriebes, sondern diese Befriedigung des Geschlechtstriebes, freilich selbst eine *πλάνη*, ist eben deswegen der entsprechende Lohn oder die verdiente Strafe für die erste *πλάνη*, unter welcher nichts Anderes als das v. 21—23. in seinen einzelnen Momenten geschilderte successive Versinken in den Götzendienst verstanden werden kann, so wie auf der andern Seite die *ἀντιμισθία* nicht eine Folge der Unzucht, sondern

eben die Unzucht selbst ist. Was dann späterhin auf alle diese Sünden zweiten Ranges folgt und wie auch sie zuletzt ihre *ἀντιμισθία* finden, das will uns der Ap. im zweiten Cap. sagen und das fällt nicht in den Bereich der hier beschriebenen *ἀποκάλυψις*, sondern davon heisst es: *ἀποκαλυφθήσεταί ποτε*. Uebrigens ist es wohl nicht zufällig, dass der Ap. den Unterschied zwischen *ἁμάρτημα ἐκτὸς τοῦ σώματος* und *ἁμάρτ. εἰς τὸ ἴδ. σῶμα*, welchen er nun einmal macht, durch das zweimalige *αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς*, worin das *ἐν* auch das zweitemal sicher nicht instrumental zu nehmen, nachdrücklich hervorhebt.

2) Weil sie (auch ohne gegen die sichtbare Erscheinung Gottes zu sündigen) es verschmähten, ihn in der Erkenntniss festzuhalten, hat er sie den Sünden, welche ausser dem Leibe sind, dahingegeben v. 28—32.

28. „Und weil sie es nicht werth geachtet, Gott in der
Erkenntniss festzuhalten, so hat Gott sie einem verächt-
lichen Sinne dahingegeben, zu thun, was sich nicht ge.
29. bührt: erfüllt mit jeder Art von Ungerechtigkeit, Schlech-
tigkeit, Habsucht, Laster; voll Neid, Mord, Zwietracht,
30. List, Bosheit; Ohrenbläser, Verleumder; Gottesfeinde,
muthwillig, übermüthig, Prahler, Hinzuerfinder von Bö
31. sem, ungehorsam gegen die Eltern, unverständig, unbe
32. ständig, lieblos, unversöhnlich, unbarmherzig; welche,
obgleich sie das Gebot Gottes, dass, die solches begehen,
des Todes würdig sind, als solches erkannt haben, nicht
allein es thun, sondern auch an denen, die es begehen,
Wohlgefallen haben.“

v. 28. Dass *καθώς* irgendwo rein caussal stehen könne, wie Rck. dafür zu halten scheint, wie *διότι* oder *ὅτι*, glaube ich nicht, obwohl es Stellen giebt, in denen der Unterschied zwischen wie und weil nicht recht in die Augen fällt; immer wird man bei genauerer Ansicht finden, dass es in der Absicht des so Schreibenden gelegen hat, mehr auf eine Uebereinstimmung hin-

zuweisen, als einen Grund anzugeben. Es ist ein Unterschied, ob ich sage: „er ist gekommen, wie er versprochen“, oder: „er ist gekommen, weil er es versprochen.“ „Wie er verkündigt, so geschahe es“ kann selbst der die Möglichkeit jeder Prophezeihung Leugnende sagen, aber nicht: „weil er es verkündigt hatte, geschah es.“ Eph. 4, 4. ist die Einheit der Gegenstand der Vergleichung und eben in der Einheit des Einen liegt der Grund, auch die Einheit des Andern zu fordern; und wenn der Ap. Phil. 1, 7. sagt: „wie es denn für mich recht oder billig ist, dass ich so von euch denke,“ so heisst das keinesweges: „weil es recht ist, dass u. s. w.,“ sondern es liegt der Gedanke zum Grunde: „ich denke so, wie es recht ist,“ während der Grund erst in *διὰ τό κ. τ. λ.* folgt. Eben so ist es in der von d. W. angeführten Stelle Joh. 7, 2. Noch mehr aber muss in unserer Stelle auf die eigentliche Bedeutung von *καθώς* gehalten werden. Der Ap. hätte gewiss auch diesmal schreiben können: *καὶ διότι οὐκ ἐδοκίμασαν;* allein wie oben *διότι*, *διό* und *διὰ τοῦτο* dazu hatten dienen müssen, die Uebereinstimmung zwischen Sünde und Strafe anschaulich zu machen, und diese Uebereinstimmung besonders zuletzt auch äusserlich sichtbar geworden war, so lässt er nun im zweiten Theile das, was auch dort Zweck gewesen war, und, wie es mir scheint, aus keinem andern Grunde, als weil sich hier die Uebereinstimmung zwischen Sünde und Strafe nicht so gut, wie im ersten, in der Schilderung selbst äusserlich bemerkbar machen liess, hier auch in der Satzform hervortreten und wenn wir *οὐκ ἐδοκίμασαν* mit *ἀδόκιμον* und *ἐπίγνωσις* mit *νοῦς* zusammenstellen, so werden wir die wirklich Statt findende Vergleichung nicht in Abrede stellen. Nach d. W. ist der Vergleichungspunct der des Grundes und der Folge; der ist aber kein Vergleichungspunct, wenn nicht die Folge dem Grunde entspricht; richtiger nach Ph., Thl. V.: das Entsprechende zwischen Strafe und Vergehen. *καί* zeigt nicht nur, dass nun ein zweiter Theil beginnt, sondern auch einerseits, dass im zweiten Theile, was bis auf diese Stunde noch immer aus der Acht gelassen wird, auch im Vordersatze etwas vom Vorhergegangenen Verschiedenes behandelt werde, andrerseits, dass in diesem dasselbe Verhältniss zwischen Vordersatz und Nachsatz, wie im ersten, Statt finde. *δοκιμάζειν*, zuerst: prüfen Plut. Par. VI. Al. S. 152 f. Xen. Cyr. I. 5, 7. 1 Thess. 5, 21.; dann: durch die Prüfung als gut erkennen, erproben

Plut. Par. II. Them. S. 22 m. 2 Cor. 8, 22.; daher *c. inf.*: für gut, passend halten, eig. billigen Plut. Par. I. Thes. S. 10 in. und besonders Jos. Antt. II. 7 §. 4 in., wo aus dem gleich darauf angeführten Grunde hervorgeht, dass es nicht: für der Mühe werth halten, sondern: für gut befinden heisst, cf. ausserdem ib. I. 7 §. 1: *μετοικεῖν* 10 §. 1: *βοηθεῖν αὐτοῖς*, und dieser Bedeutung dürfte auch in unserer Stelle nichts im Wege stehen. Es würde dann durch dieses Verb. die Gleichgültigkeit des Menschen gegen das höchste Gut ausgedrückt. *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* wird sich eben so von *ἐπιγινώσκειν* unterscheiden, wie *ἔχειν ἐν ὀργῇ* oder *δὶ ὀργῆς* von *ὀργίζεσθαι* und *ἔχειν ἐν αἰτίαις* von *αἰτιᾶσθαι* d. h. wie eine dauernde Gesinnung oder Zustand von einer einmaligen Gemüthsbewegung, Begebenheit, Handlung. So auch Ph., Thl. V. Ueber den Unterschied zwischen *ἐπίγνωσις* und *γνῶσις* siehe das bei v. 32. darüber Gesagte. Von einem *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* kann zur Zeit des Ap. in Beziehung auf die Heiden freilich gar nicht die Rede sein, in so fern sie Gott noch gar nicht erkannt hatten; aber es erhellt eben wieder aus diesen Worten, dass der Ap. nicht sowohl den Götzendienst, wie er einmal fertig vorhanden war, sondern vornehmlich seine Entstehung gegenüber der dem Menschen ursprünglich eigenen Gotteserkenntniss vor Augen hatte. Und rücksichtlich dieser musste doch wohl der Ap. annehmen, dass sie verhältnissmässig eine recht gute und vollkommene gewesen sei. Warum die Juden diesen zweiten Theil, wie die Heiden den ersten, ganz besonders auf sich bezogen haben werden, und dass er sie nicht aus Schonung und um sie nicht gleich von vorn herein zurückzustossen; denn das würde selbst dann, wenn er für Juden geschrieben hätte, keinen Sinn haben bei einem Briefe, welcher gelesen und wieder gelesen wird und in welchem die Schwächen und Fehler der Juden schonungsloser als in allen übrigen Briefen aufgedeckt werden, nicht geradezu beim Namen nennt, ist oben auseinandergesetzt worden und liegt in der Natur der Sache. Er beschreibt die Menschen des ersten Abschnittes nicht darum gerade so, weil er die Heiden, und die des zweiten nicht darum gerade so, weil er die Juden ausschliesslich oder nur vorzugsweise dabei vor Augen hatte; sondern wir finden im ersten Theile die Heiden, weil das dort Gesagte vornehmlich bei ihnen zutrifft, obgleich wir die Sünden der Juden von ihrem Ursprunge bis zu ihrem Ende auch bei ihnen nicht vermissen; und wir meinen im zweiten Theile vorzugsweise

die Juden herauszuerkennen, weil die betr. Schilderung vorzugsweise auf sie zu passen scheint, obgleich es auch bei ihnen an heidnischen Elementen keinesweges mangelt. *νοῦς* ist diejenige Kraft der Sele, mittelst deren wir denken d. h. nicht allein alles sinnlich Wahrnehmbare in uns aufnehmen, ordnen und verarbeiten, sondern auch vom sinnlich Wahrnehmbaren zum Uebersinnlichen aufsteigen cf. *νοούμενα καθορᾶται* v. 20., daher die Quelle aller *ἐπίγνωσις* und also auch der *ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ*, also Denkvermögen oder Verstand im höheren Sinne. So wird Rom. 12, 2. das *δοκιμάζειν* als Frucht der *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* angegeben, Eph. 4, 17. die *ἄγνοια* und *πώρωσις* als Ursache des *σκοτισμὸς τῆς διανοίας* genannt, und durch diesen Letzteren die *ματαιότης τοῦ νοός* erklärt, 1 Tim. 6, 5. das *ἀποστερεῖσθαι τῆς ἀληθείας* und 2 Tim. 3, 8. das *ἀνθίστασθαι τῇ ἀληθείᾳ* als Folge der *διαφθορὰ τοῦ νοός* angesehen, Tit. 1, 15. das *θεὸν εἰδέναι* um des *νοὸς μεμιασμένου* willen bestritten und 1 Cor. 14, 14. das *προσεύχεσθαι γλώσσῃ* aus dem Grunde minder hochgestellt, weil *ὁ νοῦς ἄκαρπός ἐστι.* In so fern nun das Wollen des Menschen von seinem Denken bestimmt wird, hängt auch sein Thun, so weit es Aeusserung des Willens und nicht der den Willen beherrschenden sinnlichen Triebe ist, von diesem ab und es kann daher in manchen Stellen scheinen, als ob beide Thätigkeiten, Denken und Wollen, in dem Worte *νοῦς*, wie in unserm Gemüth oder Sinn, zusammengefasst würden. Daher Rck: Gemüthszustand, Gesinnung, Fr.: *mens.* Allein gerade in unserer Stelle sollten wir wegen der gegenüberstehenden *ἐπίγνωσις* ganz besonders an der ursprünglichen Bedeutung festhalten. Man vergleiche auch bei den Classikern die Redensart *νοῦν ἔχειν* Sext. Emp. II. VIII. adu. Log. 389. und oft. Wenn nun *ἀδόκιμος* nach Rck., Thl., d. W. das bedeutet, was die Probe nicht hält, mithin das Untaugliche Tit. 1, 16., oder das Verwerfliche, Schlechte; denn es mit Bz., Psct., Er. Schm., Bg., Glck., Fr. vom Unvermögen des Menschen, zu prüfen, zu verstehen, verbietet theils die Unerweislichkeit dieser Bedeutung, theils der Gegensatz zu *ἐδοκίμασαν*, theils der sonst nicht wegzudeutende Widerspruch mit v. 32., wo dem Menschen mit der *ἐπίγνωσις τ. δικαιώματος τ. θεοῦ* das Vermögen, zu prüfen, ausdrücklich beigelegt wird, so kann *ἀδόκιμος νοῦς* entweder ein Denkvermögen oder ein Verstand sein, welcher nicht etwa so verfinstert ist, dass er die Wahrheit nicht mehr erkennen, sondern so abge-

schwächt und daher unkräftig, dass er den Willen nicht mehr leiten kann, oder nach der zweiten Bedeutung, für welche zu vergleichen Plat. VI. Legg. S. 162 f. *νόμισμα ἀδόκ.* Plut. Mor. I. S. 8 m. *ἄνθρ. ἀδόκ.* S. 217 f.: *νόμισμ. ἀδόκ.* IV. S. 120 in. *νόμισμ. δόκ.* V. S. 195 m.: *οἰκία δόκ.* S. 414 m.: *ἀδόκ. λόγος* Luc. IV. S. 324 f.: *ἀδόκ. θεός.* Jos. uit. §. 11. S. 11 in.: *Ἰουδαίων τοὺς δοκιμωτ.* cf. Gen. 23, 16. *ἀργύρ. δόκιμον ἐμπόροις,* hebr. כֶּסֶף עֹבֵר לַסֹּחֵר, ein schlechter, werthloser, unwürdiger, verwerflicher Sinn. Die letzte Bedeutung werden wir als die allein verbürgte; denn auch die Stelle Tit. 1, 16. schliesst sie nicht nothwendig aus, annehmen müssen und die von Fr. gezeigte Ableitung des Wortes von *δέχομαι* hindert nicht, von *δόκιμος* das Verb. *δοκιμάζειν* zu bilden und freilich nicht die Bedeutung von *δόκιμος* aus der von *δοκιμάζειν*, sondern umgekehrt die von *δοκιμάζειν* aus der von *δόκιμος* zu entwickeln. *καθήκει*, e s k o m m t z u, g e b ü h r t, daher: e s z i e m t, s c h i c k t s i c h. Jenes Exod. 5, 13., dieses Plut. Par. IX. Brut. S. 65 m. Mor. VI. S. 321 f. *τὰ καθήκοντα* Sext. Emp. II. II. adu. Rhet. 4: *τινὰ τῶν καθηκόντων ὑπερβαίνειν.* *τὸ καθῆκον* unterscheidet sich von *τὸ προσῆκον* in so fern, als jenes das Absolute, dieses das Relative, jenes das Allg., dieses das Bes. ist, wie schon der bei diesem stehende oder hinzuzudenkende Dat. zeigt. Wenn das *ἀδόκιμον* hier in *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα* d. h. thun, was sich nicht ziemt, gesetzt wird, so wird die Handlungsweise als Offenbarung und Prüfstein des *νοῦς* betrachtet und in so fern würden diese Worte auch zur ersten Bedeutung von *ἀδόκιμος νοῦς* passen. Syr. hat: ܠܡܕܥܐ ܕܣܪܝܩܘܬܐ *i. e. intellectui uanitatis sc. tradidit eos.*

v. 29—31. In dem nun folgenden Verzeichniss von Lastern beziehen sich sämmtliche Acc. auf *αὐτούς* v. 28. Von den allgemeinsten Bezeichnungen der Lasterhaftigkeit anhebend, geht der Ap. die einzelnen Aeusserungen derselben durch, wobei eine gewisse Ordnung d. h. ein Aneinanderreihen verwandter Laster, wie *δόλου* und *κακοηθείας*, *ψιθυρίστ.* und *καταλάλ.*, *ὑβρ.*, *ὑπερηφ.* und *ἀλαζ.*, endlich *ἀστόργ. ἀσπόνδ.* und *ἀνελεήμ.*, auf der andern Seite aber auch eine gewisse Unordnung d. h. ein Auseinanderreissen verwandter Laster, wie *φθόνου* von *κακοηθείας* u. s. w. nicht zu verkennen ist, wie wir denn auch in allen übrigen Stellen, wo dieser Ap. Laster aufzählt, eine systemat. Ordnung ver-

geblich suchen. Aber wir finden es anderwärts und selbst bei Aristoteles, welcher doch sonst überall sehr systematisch zu Werke geht, nicht anders und vermissen die Ordnung in dem Masse mehr, wie die Sammlung reichlicher ausfällt z. B. Plut. Mor. VI. S. 91 in. und m. S. 127 m. S. 176 m. S. 207 in. und m. Arist. Eth. Nic. II. 5, 2. V. 2, 13. u. s. w. Und wie sollten wir uns hier beschweren können, wo eine umfangreichere Zusammenstellung von Dingen gegeben wird, als wir sonst irgendwo antreffen. Aber ich sehe auch in der That nicht ein, wie das anders sein könnte d. h. wie einerseits eine systemat. Ordnung ohne vorgängige wirkliche Zerlegung, wie z. B. Sext. Emp. II. XI. adu. Eth. 45. und ib. 63., dargestellt, andrerseits eine scheinbare Unordnung bei der so häufigen Doppelverwandtschaft der Laster unter einander vermieden werden könnte; und eine Nöthigung zu Beidem kann ich bei unserm Ap. wegen seiner Ansicht von der Solidarität der Sünden unter einander weniger als bei irgend einem andern Schiftsteller finden. Was billigerweise verlangt werden kann, ist geschehen d. h. wo er ordnen wollte, da hat er wirklich getheilt und in den beiden Vordersätzen das Theilungsprincip deutlich genug ausgesprochen; hier aber kann ich es nur für ein eben so wenig gerechtfertigtes, wie Erfolg verheissendes Unternehmen halten, eine weitere Classification der Laster nachzuweisen. *πληροῦσθαι* wird oft von geistigen Dingen gebraucht z. B. Plut. Mor. I. S. 186 m. IV. S. 485 m. Par. II. Fab. M. S. 137 m. IV. Flam. S. 34 m. Ebenso *μεστός c. gen.* Demosth. I. cor. S. 281 f. Plut. Par. III. Cat. M. S. 220 m. Luc. IV. de dom. S. 56 m. *ἀδικία, πονηρία, πλεονεξία, κακία* sind die allgemeinsten oder weitesten Benennungen der lasterhaften Gesinnung und zwar bezeichnet die erste das Verhalten des Menschen zum göttlichen Sittengesetze, die zweite die Beschaffenheit des Herzens in Betreff der seinen Handlungen zum Grunde liegenden Absichten cf. Plut. Par. VII. Phoc. S. 83 f. Xen. Cyr. VII. 5, 75., die vierte dem *ἀγαθός* und der *ἀρετή* gegenüber Plut. Mor. V. S. 391 m. Arist. Eth. Nic. VII. 11, 2. diese Beschaffenheit in Beziehung auf seine Tauglichkeit zur Erreichung des ihm vorgesteckten Zieles, auf seine Wirksamkeit nach aussen hin, auf seine Schädlichkeit cf. Plut. Mor. I. S. 357 m. des Thales Antwort auf die Frage: *τί βλαβερώτατον;* Aber auch *πλεονεξία* gehört zu den allgemeinen Begriffen und bezeichnet die nächste Wirkung der Selbstliebe in ihren verschiedenen Richtun-

gen, wie sie denn allen den folgenden Lastern mehr oder weniger zu Grunde liegt. Den *φθόνος*, welcher ja zuerst zum *φόνος* geführt hat und noch jetzt dazu führt Plut. Mor. V. S. 27 m. Par. V. M. Crass. S. 181 in. IX. Arat. S. 167 in. Eurip. Alc. v. 306. Jos. Antt. XV. 6 §. 1 f. hat der Ap. gewiss nicht ohne Absicht einerseits allen besonderen Aeusserungen der Lasterhaftigkeit voran- und andrerseits mit dem *φόνος* zusammengestellt. In letzterer Beziehung cf. auch Plut. Mor. III. S. 256 in. *κακοήθεια*, Bösartigkeit, als deren Aeusserungen Plut. Mor. III. S. 383 in. *φθόνος* und *ἐπιχαιρεκακία* genannt werden. Das Wort *ψιθυρίστης* habe ich sonst nicht gefunden, wohl aber *ψιθυρίζειν* Plut. Mor. II. 78 in. Par. IV. Ages. S. 2 f. Theophr. char. eth. S. 6 f. und *ψιθυρισμός* Plut. Mor. I. S. 104 f. Statt *ψιθυρίστης* steht Sir. 5, 14. *ψίθυρος*. *κατάλαλος* ist mir nur ein Parmal in Plutarchs Moralien vorgekommen und bedeutet nach Thphl., Ph., Rck., Thl. V., d. W. im Gegensatze zu *ψιθυρ.* den öffentlichen Verleumder. In Betreff des Wortes *θεοστυγεῖς* wird gestritten, erstlich, ob es nach Jt., Vulg: *Deo odibiles*, Syr.: ܣܢܝ̈ܐܢ ܠܐܠܗܐ, Suid., Rck., Fr., d. W., Ph. passiv, oder nach Cypr., Thdrt., Clv., Lth. (nicht richtig: „Gottesverächter"), Bz., Est., Grt., Wlf., Kpp., M., Thl., Rch. activ zu nehmen, und zweitens, ob mit Thl., Rck. *θεοστυγεῖς* oder mit Bz., Grt., Fr., Bhm. *θεοστύγεις* zu schreiben sei. Die erste Differenz anlangend, ist der von Clv. für die zweite Bedeutung geltend gemachte Grund, dass hier überall nur menschliche Laster genannt werden, von Fr. durch die Bemerkung beseitigt worden, dass nach dem Sprachgebrauch unter einem Gott verhassten immer auch ein schlechter Mensch gedacht worden sei und von Rck. wird zum Beweise auf Eurip. Cycl. v. 395 und v. 598., von Thl. V. auf Troad. v. 1295: *Ἑλένη θεοστυγής* hingewiesen. Dagegen möchte ich denn aber doch bemerken, dass, wenn der Ap. die pass. Bedeutung auf irgend eine der hier aufgeführten Arten von Menschen anzuwenden sich für berechtigt hielt, er sie wohl ohne Unterschied auf alle insgesammt angewandt haben müsste, dass ferner, pass. genommen, der Ausdruck zu allgemein und daher zu unbestimmt war, was zu den übrigen Ausdrücken, welche ohne Ausnahme ganz bestimmte Arten der Lasterhaftigkeit bezeichnen, ganz und gar nicht passt, während die act. Bedeutung eine sehr bestimmte und

sehr hervortretende Art bezeichnen würde, dass überdies, wenn der Sprachgebrauch unter einem Gott verhassten auch einen schlechten Menschen verstand, er damit nicht allein diese meine Bemerkung bestätigte, sondern es immer nur aus dem einfachen Grunde thun konnte, weil er, ausgehend von der Ansicht, dass Gott nur die schlechten Menschen hassen könne, sich unter dem Worte immer einen Gott verhassten Menschen dachte und daher immer die pass. Bedeutung beibehielt, dass unser Ap. einen *θεοστυγής* in pass. Bedeutung gar nicht kennen konnte, und endlich, dass von Seiten der Sprache der act. Fassung nichts entgegenstehen kann. Wenn aber Ph. einwendet, dass hier nur Verbrechen gegen die Menschen genannt werden, so ist zu erwidern, dass *ἀδικία* ein Verbrechen gegen Gott ist und dass der Ap. namentlich hier alle Sünden als Sünden gegen Gott betrachtet. M.'s Versuch, *καταλάλους θεοστυγεῖς* so zu verbinden, dass Ersteres von Letzterem als seinem Adj. bestimmt würde, muss aber nicht sowohl deshalb ein verunglückter genannt werden, weil ausser den beiden *γονεῦσιν ἀπειθεῖς* und *ἐφευρετὰς κακῶν* sonst keine aus zwei Wörtern zusammengesetzte und weil gar keine aus Subst. und zugehörigem Adj. bestehende Bezeichnungen von Lastern vorgefunden werden, als weil gerade dieses Adj. sich wohl am Wenigsten vorzugsweise als besondere Auszeichnung gerade dieses Lasters eignen würde. Der act. Begriff scheint sich Dion. Hal. A. R. IV, 79 in.: *ἣν ἐμοίχευσεν ὁ θεοῖς ἐχθρός.* X, 10 in.: *ἡ τοῦ δαιμονίου πρόνοια --- τὰς ἀνοσίους ἐπιχειρήσεις τῶν θεοῖς ἐχθρῶν εἰς φῶς ἄγει.* ib. de Demosth. 14 f.: *προδοτῶν κ. δωροδόκων κ. θεοῖς ἐχθρῶν ἀνθρώπων* mehr zu empfehlen und daher fragt es sich, ob nicht auch das Wort ib. A. R. XIV, 7. activ zu nehmen sei. In Beziehung auf die zweite Meinungsverschiedenheit würde, die pass. Bedeutung vorausgesetzt, allerdings die Analogie für die Schreibart *θεοστυγεῖς* sprechen; aber, die act. Bedeutung angenommen, empfiehlt die Analogie, ähnlich der Unterscheidung zwischen *πατρόκτονος* und *πατροκτόνος*, das Paroxytonon cf. zu *θεομισής* und *θεομίσης* Scholiast. Aristoph. und Suidas. *ὑβριστής*, der Muthwillen übt und aus Muthwillen Beleidigungen zufügt, mit den Nebenbegriffen des sich Hinwegsetzens über anerkannte Gesetze, des Missbrauchs einer erlangten Gelegenheit oder Gewalt und der Abwesenheit jedes höheren Zweckes. *ὑπερήφανος*, *superbus*, sonst gew. adjectivisch von Werken und Worten Plat. Par. II. Per. S. 100 f. Fab. M. S. 146 f.

Demosth. I. Phil. I. S. 47 in. Theophr. char. eth. S. 13 f.; nur einmal habe ich es bei Jos. Antt. IV. 8 §. 17 f. vom Menschen gebraucht gefunden. *ἀλαζών* Theophr. char. eth. S. 12 in. *ἐφευρέτης* möchte ich nicht mit dem blossen *εὑρετής* verwechseln cf. Polyb. XXXIV. 2, 8. Plut. Mor. III. S. 2 f. IV. S. 439 m. mit ib. S. 208 m. Nur bei Dichtern z. B. Soph. Ant. v. 281. Hom. Od. II. v. 109. V. v. 417. X. v. 452. XXIV. v. 145. heisst *ἐφευρίσκειν* bloss auffinden und unterscheidet sich nicht wesentlich vom einfachen Finden. Der Ap. scheint mit diesem *compos.* sagen zu wollen, dass zwar der Arten von Lastern schon genug und so viel seien, dass es fast unmöglich scheine, ihre Anzahl durch neue zu vermehren, dass es aber dennoch Menschen gebe, welche immer noch bisher unbekannte hinzuerfinden. *ἀσύνετος* entweder: der einen Andern nicht versteht Jos. Antt. I. 4 §. 3. oder: der überhaupt nicht versteht, unverständig Thucyd. II, 34. III, 42. S. 238 f. *ἀσύνθετος*, bei den Profanscribenten gew.: *non compositus* z. B. Plut. Mor. VI. S. 173 in., bei Josephus auch: durch Verträge, *συνθῆκας*, nicht ausgemacht Antt. XVIII. 9 §. 9., bezeichnet bei den LXX.den, welcher sich an Verträge nicht bindet, daher: bundbrüchig Jerem. 3, 8: *ἡ ἀσύνθετος Ἰούδα*, hebr. בָּגֵדָה יְהוּדָה׃ Diese Bedeutung muss auch hier angenommen werden. Beide Fehler sind wohl in der Art genau mit einander verwandt, dass im ersten die Veranlassung zum zweiten zu suchen ist. *ἄστοργος* ist nicht das lat. *impius*, sondern heisst ganz allg. lieblos Plut. Mor. IV. S. 467 m. V. S. 331 m., wie das Verbum *στέργειν* ganz allg. Bedeutung hat Arist. Eth. Nic. V. 4, 5. VIII. 2, 2. Luc. III. S. 234 m. Soph. Ant. v. 277. Plut. Mor. III. S. 334 m. IV. S. 324 f. Par. II. Per. S. 113 m. Jos. Macc. §. 14. *ἄσπονδος*, welches in bedeutenden Autoritäten fehlt und daher von Mtth., Lchm., Fr. gestrichen worden ist, heisst der, welcher Feindschaft, Streit, Krieg nicht durch die üblichen *σπονδαι* beendigen will, also unversöhnlich Plut. Mor. VI. S. 196 f. Thucyd, 1, 37. Noch ist zu bemerken, dass *ἀσυνέτους* von Grt., Fl., als nicht an passender Stelle stehend, für verdächtig erklärt und vom Syrer, der es ܡܣܩܒܠܢ ܦܟܢܐ *i. e. ratione carentes* übersetzt, vor *γονεῦσιν ἀπειθεῖς* gestellt worden ist. Dass es den beiden durch *ἀσυνέτ.* und *ἀσυνθέτ.* ausgedrückten Fehlern nicht an innerer Verwandtschaft fehle, ist bereits bemerkt worden. Die beiden Paronomasieen *φθόνου, φόνου* v. 29. und

ασυνέτους, ἀσυνθέτους v. 31. können entweder neu gebildet oder bereits vorgefunden sein. Der Grieche hat eine Vorliebe für dergleichen Zusammenstellungen ähnlich klingender Wörter und es lässt sich von einer Menge von ihnen nachweisen, dass sie durch häufigen Gebrauch gleichsam das Bürgerrecht erlangt haben cf. wegen κτῆσις, χρῆσις Arist. Eth. Nic. I. 8, 9. Plut. Par. III. S. 252 in. V. Luc. S. 87 in. VII. Ag. S. 188 f. Mor. I. S. 319 f. II. S. 410 in., wegen γνώμη, ῥώμη Xen. Oec. 21, 8. Plut. Mor. V. S. 162 f., wegen ἄηθες, ἀηδές Plat. IV. Lach. S. 120 in. Plut. Par. III. M. Cat. M. S. 224 in., wegen ἦθος, ἔθος Plat. VI. Legg. S. 474 m. Plut. Mor. I. S. 118 f., wegen λοιμός, λιμός Plut. Mor. II. S. 394 f. Jos. B. J. I. 19 §. 4 S. 137 f., wegen βρῶμα, πόμα Xen. Cyr. V. 2, 17. Plut. Mor. I. S. 317 m., wegen πόσις, βρῶσις Xen. Memor. I. 3, 15. Plut. Mor. IV. S. 288 m. V. S. 24 m. u. s. w. Dergleichen Paronomasieen sind entweder blosses Spielen mit Wörtern oder durch das Bestreben, entweder die betreffenden Wörter hervorzuheben und ihnen dadurch grössere Aufmerksamkeit zuzuwenden, oder dem Gedächtniss zu Hülfe zu kommen, oder die Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft gewisser Begriffe bemerklich zu machen, veranlasst, wie unser: frisch, frei, froh, fromm; Spiegel, Riegel, Siegel oder Spiegel, Riegel, Regel u. s. w. Hier, wo unter langen Reihen von Wörtern sich nur diese beiden Zusammenstellungen ganz vereinzelt vorfinden, möchte ich nicht gern mehr zugeben, als dass der Ap. die gelegentliche Anwendung dessen, was er in der Sprache schon heimisch fand, nicht verschmäht habe. Dass und warum die nur noch von Rch., M. bestimmt verteidigte, aber von Grsb., Kpp., Lchm., d. W., Fr., Rck., Thl., Ph. verworfene Lesart πορνείᾳ nach ἀδικίᾳ ausgestossen werden m ü s s e, ist bereits des Weiteren auseinandergesetzt worden. Es beweist diese Lesart nur, dass man schon sehr früh zwischen den Sünden des ersten und denen des zweiten Abschnittes einen Unterschied wahrgenommen, aber, in beiden Abschnitten die Vordersätze nicht auseinanderhaltend und daher einen Theilungsgrund nicht erkennend, diesen Unterschied als vermeintlichen Fehler oder Mangel durch Einschieben des Wortes πορνείᾳ in das Sündenregister des zweiten Abschnittes zu verbessern versucht hat. Freilich konnte der dadurch erlangte Gewinn nur sehr zweideutiger Natur sein, indem nun im ersten Abschnitte ausschliesslich Unzuchtsünden, im zweiten aber alle übrige mit Einschluss

der natürlichen, aber, was um so unerklärlicher, mit Ausschluss der unnatürlichen Unzucht zu finden waren.

v. 32. Wie oben οἵτινες dazu diente, um, auf v. 21—24. zurückweisend, die Grösse der Vergehung durch noch stärkere Wiederholung hervorzuheben, so dient es hier zu demselben Zwecke, indem es, auf v. 28 fgg. zurücksehend, der bösen *That* das *Bewusstsein* derselben hinzufügt; wie aber ausserdem jenes erste οἵτινες dazu diente, die Einführung des διὰ τοῦτο und damit den Schluss auf etwas Anderes und den Uebergang dazu zu vermitteln, so dieses zweite, um vermittelst des διό zu der im zweiten Cap. abgehandelten Materie zu gelangen. Zunächst straft sich, wie in diesem ganzen Abschnitte gezeigt wird, die Sünde durch Sünde; dann aber folgt nach dem zeitlichen Tode das Gericht, welches im zweiten Cap. beschrieben wird. Das zweite Capitel hebt damit an, die Schuld des Menschen, die Unverantwortlichkeit seines Handelns, welche im ersten Capitel nachgewiesen worden, *auszusprechen*. Zu jenem Nachweise gehörte aber ausser der Schilderung des bösen Handelns auch die Darlegung der besseren Erkenntniss oder des Sich — der — Sünde — bewusst — seins und wie dies im ersten Abschnitte gleich von vorn herein in den Worten: τὸ γνωστὸν τ. θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς und γνόντες τ. θεόν ist ausgesprochen worden, so wird es im zweiten in dem Relativsatze zum Schlusse zu erkennen gegeben. Dort war es die durch seine Offenbarung in der Natur dem Menschen ermöglichte Erkenntniss des *Wesens* Gottes und seiner *Eigenschaften*, welche ihn vor dem Versinken in Abgötterei bewahren sollte und konnte, und, wenn er sich nicht davor bewahren liess, die Schuld allein auf ihn selbst verlegte; hier ist es die durch seine Offenbarung im eigenen Herzen ihm zu Theil gewordene Kenntniss des *Willens* Gottes und seines *Sittengesetzes*, welche dem Menschen die richtigen Wege zeigt und, wenn er sie dennoch nicht wandelt, seine Strafbarkeit ausser Zweifel stellt. δικαίωμα im A. T. die gew. Uebersetzung von חֹק, חֻקָּה Gen. 26, 5. oder מִשְׁפָּט, nicht 1 Sam. 8, 9., wo es *Recht* bedeutet, aber Exod. 21, 1. u. s. w., vielleicht jedes göttliche Verbot oder Gebot cf. Cap. 2, 26. 8, 4., gewiss aber vorzugsweise ein *Strafgesetz* als ein Mittel, gerecht zu werden oder Gerechtigkeit zu üben, in so fern es für jeden besondern Fall des verletzten Rechtes die Strafe als das δίκαιον,

als gerechte Vergeltung für die Vergehung oder als das Mittel, dem Rechte wieder zu seiner Geltung zu verhelfen, festsetzt. Vergleiche übrigens das bei Cap. 5, 16. über *δικαίωμα* Gesagte. *ἐπιγνόντες* kann entweder so verstanden werden, dass die Menschen die Erkenntniss früher einmal gehabt aber späterhin wieder verloren haben, oder so, dass sie die Erkenntniss zwar noch besitzen, dieselbe aber sammt dem Willen vom Fleische und seinen Begierden unwirksam gemacht worden ist, und sie sich daher in demjenigen Zustande befinden, welcher Cap. 7, 15 fgg. beschrieben wird cf. Xen. Cyr. VI. 1, 14: *Δύο γάρ, ἔφη, ὦ Κῦρε, σαφῶς ἔχω ψυχάς. κ. τ. λ.* Das Letztere stimmt mit der vorher behaupteten Möglichkeit der natürlichen Erkenntniss Gottes, welche ja eine fortdauernde ist, mit den Aussprüchen Christi von der Knechtschaft der Sünde, mit dem Cap. 7, 15. fgg. geschilderten Zustand des menschlichen Herzens, mit der Absicht des Ap., die Schuld des Menschen durch das hier concessiv zu nehmende *ἐπιγνόντες* herauszustreichen, mit der Berechtigung, hieraus im folgenden Verse das *ἀναπολόγητος* in unbeschränkter Allgemeinheit zu folgern, und mit der Wirklichkeit besser überein und ist daher als das allein Richtige anzunehmen. In dem Umstande, dass *δικαίωμα* im A. und N. T. nur von ausserordentlich geoffenbarten Geboten gebraucht wird, so wie in der Anwendung von *ἐπιγνόντες* statt des einfachen *γνόντες* v. 21., welches nach einigen Auslegern eine deutlichere und bessere Erkenntniss bezeichnen soll, könnte man neue Gründe für die Meinung finden wollen, nicht allein, dass dieser zweite Abschnitt ausschliesslich oder vorzugsweise auf die Juden zu beziehen sei, sondern dass der Ap. zu diesem Zwecke absichtlich diese Wörter gewählt habe. Allein was den prätendirten Gebrauch von *δικαίωμα* betrifft, so gilt dasselbe von *νόμος* Cap. 2, 14: *ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα*, und dennoch bedient sich der Ap. gleich darauf desselben Wortes, um damit das im Gewissen geoffenbarte Sittengesetz zu bezeichnen: *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*, und er durfte wohl um so weniger Anstand nehmen, von *δικαίωμα* denselben Gebrauch zu machen, als er ja die Aussprüche des Gewissens nicht minder als das mosaische Gesetz als göttliche Offenbarung ansah. Und rücksichtlich des Wortes *ἐπιγνόντες* ist zu bemerken, dass für *ἐπί* in der Zusammensetzung die behauptete Kraft, zu verstärken, erst erwiesen werden muss. Viel ausgemachter ist, dass *ἐπί* das Hinzukommen von etwas Anderm

bezeichnet, wie Luc. III. Tox. S. 66 in. in ἐπιψεύδεσθαι, Polyb. V. 54, 5. in ἐπικατέσφαξεν u. s. w. und es würde in unserer Stelle einen ganz guten Sinn geben, wenn wir übersetzten: „welche noch dazu d. h. zu jener bösen Handlungsweise das Gebot Gottes kennen und dennoch u. s. w.“ Hätte ἐπί die Kraft, zu verstärken, so könnten wir allerdings sagen, dass der Ap. in Betreff auch der Heiden vollkommen berechtigt gewesen wäre, sich bei der Berufung auf das Gewissen im Verhältniss zu jener v. 21. durch γνόντες ausgedrückten Erkenntniss einer Steigerung zu bedienen, in so fern dort von einem durch Betrachtung der Welt vermittelten, hier aber von einem unmittelbaren Erkennen die Rede ist, dessen Richtigkeit und Deutlichkeit auch bei den Heiden in vielen merkwürdigen Beispielen zu Tage liegt. Allein eben so wenig, wie die bei v. 28. von Rck. gemachte Bemerkung, dass ἐπίγνωσις von γνῶσις so wenig unterschieden sei, wie ἐπιγινώσκειν von γινώσκειν, in der Wahrheit gegründet ist, so wenig lässt sich sowohl die erste wie die zweite Bedeutung für ἐπιγινώσκειν mit einem einzigen Beispiele nachweisen. ἐπιγινώσκειν unterscheidet sich von dem einfachen γινώσκειν, kennen, im Praet. auch wissen z. B. Thucyd. 8, 50 in. γνούς, da er wusste, Polyb. LVI. 49, 10. γνόντες, da sie wussten u. s. w., dadurch, dass es in der Bedeutung kennen gar nicht vorkömmt, sondern immer ein zur Kenntniss erst Gelangen wenigstens immer eine noch im Fortschreiten begriffene Handlung anzeigt und zwar 1) erkennen Polyb. V. 15, 5. XXIX. 11, 3. Thucyd. 1, 70. 2, 65. S. 168 m. Plut. Mor. II. S. 109 m. S. 154 f. u. s. w. 2) wiedererkennen Plut. Par. VI. Ages. S. 25 m. 3) merken Luc. III. S. 277 in. IV. S. 340 m. Plut. Mor. I. S. 379 in. Polyb. XII. 4, 14. XXXVIII. 3, 6. 4) bemerken Xen. Cyr. VIII. 1, 33 f. 5) erfahren Polyb. VIII. 23, 4. XV. 5, 4. 31, 3. XVIII. 1, 1. XXXI. 21, 8. 6) anerkennen Plut. Mor. II. S. 76 in. IV. S. 390 f. In den LXX. und im N. T. kommen folgende Bedeutungen vor: 1) erkennen Jud. 18, 3. Act. 12, 14. 2) wiedererkennen Gen. 42, 7. 8. 9. Luc. 24, 31. 3) merken Luc. 1, 22. 4) erfahren Luc. 23, 7. Act. 22, 24. 29. 5) etwas für das, was es ist, erkennen, also anerkennen 1 Cor. 16, 18. Mtth. 17, 12. und es ist wohl mehr als wahrscheinlich, dass sich ἐπίγνωσις darnach richten werde und daher z. B. Plut. Mor. VI. S. 310 f. τὴν τῆς μουσικῆς ἐπίγνωσιν nicht: „die Kenntniss“, sondern: „die Erlernung

der Tonkunst" zu übersetzen sei. Damit will ich nicht behaupten, dass das einfache *γινώσκειν* nicht zuweilen die Bedeutung seines *comp.* *ἐπιγινώσκειν* angenommen habe, wie Luc. 24, 35., wo es mit *ἐπιγιν.* v. 31. abwechselt, gerade wie wir zuweilen: „ich kannte ihn daran" für: „ich erkannte ihn daran" sagen, wiewohl dies eigentlich nur missbräuchlich geschieht; aber es ist mir bei meinem vielen Lesen, wie gesagt, nicht eine einzige Stelle vorgekommen, in welcher *ἐπιγιν.* die eigentliche Bedeutung des *simpl.* *γινώσκειν* hätte. Wir werden daher in unserer Stelle dem Verbum die Bedeutung: für das, was es ist, erkennen oder als das, was es ist, anerkennen geben und übersetzen: „welche, obgleich sie das göttliche Gebot u. s. w. als das, was es ist, erkennen oder anerkennen." Es folgen die Worte: *εὐ μόνον - - - - - πράσσουσι.* Der Mensch kann die Sünde begehen und doch verabscheuen, und Letzeres wieder, wenn nicht an sich selbst, so doch an Andern. Der beste Beweis, dass er alles Gefühl für Recht und Unrecht verloren hat, ist, wenn er an Anderer Sünden Wohlgefallen hat. Manche Eltern, welche selbst Lastern ergeben sind, suchen desto sorgfältiger ihre Kinder davor zu bewahren; aber wie, wenn die Eltern selbst ihre Kinder dem Laster zuführen, wovon es auch unter Christen nicht an Beispielen fehlt! *συνευδοκεῖν c. inf.*: mit Jemand in einer Sache übereinstimmen 1 Cor. 7, 12. 13., *c. dat. pers. uel rei:* Gefallen an Jemand oder etwas haben Luc. 11, 48. Act. 8, 1. 22, 20. und hier cf. Polyb. XXIV. 4, 13. XXXII. 22, 9.: mit Jemand einverstanden, zufrieden sein *c. dat. rei:* über eine Sache. Noch ist zu bemerken, dass sich in einzelnen alten Handschriften vor *ὅτι* die Lesarten: *οὐκ ἔγνωσαν* oder *οὐ συνῆκαν* und dann anstatt der Verben *ποιοῦσι* und *συνευδοκοῦσι* die Part. *ποιοῦντες* und *συνευδοκοῦντες* finden, wodurch ausgedrückt würde, dass die Menschen zwar das göttliche Gebot kennen, aber nicht wissen oder nicht zu Herzen nehmen, dass dessen Ueberschreitung den Tod zur verdienten Folge hat, wogegen, abgesehen vom Mangel an diplomatischer Verbürgtheit und von der psychologischen Unrichtigkeit, in so fern es gerade die verderblichen Folgen der Sünde sind, welche im Gewissen zum Bewusstsein kommen, zu erinnern ist, einmal, dass eine nähere Bestimmung des *δικαίωμα* unmöglich fehlen kann, und dann, dass die Partic., in welchen man nach ihrer Stellung billig die Erklärung der unmittel-

bar vorhergehenden Erscheinung suchen würde, dieselbe am Wenigsten enthalten, nicht zu gedenken, dass der Ap. die Schuld der Menschen, anstatt sie herauszustreichen, nur verringern würde. Zu οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες cf. Lys. d. caed. Erath. f. Dion. Hal. de Js. iud. 17 in., immer in bösem Sinne. Was endlich den θάνατος anbetrifft, so ist derselbe von Crll., Grt., Lmb., Dhn. für die bürgerliche Todesstrafe, von d. W. als rhetorischer Ausdruck der höchsten Strafbarkeit, von M. für die Strafe im Hades, von Buc., Cal., Sml., Rch., Klln., Thl., Fr., Ph. mit Hinweisung auf Cap. 6, 16. 21. und Cap. 8, 13. für das diesseitige und jenseitige Sündenelend genommen worden. Gegen die erste Auffassung streitet aber, dass sowohl bei den Juden, und auch deswegen kann dieser Abschnitt nicht allein auf die Juden bezogen werden, wie bei den Heiden nur auf sehr wenige von den vorher genannten Verbrechen die Todesstrafe gesetzt war; gegen die zweite, dass sie durch die Berufung auf das bestimmte göttliche Gebot unmöglich gemacht wird; gegen die dritte, dass sie willkührlich für das Allgemeine die besondere Folge setzt, welche als nur bei dem einen Theile eintretend gedacht wurde; gegen die vierte, dass in den Stellen Cap. 6, 16. 21. die gewöhnliche Bedeutung von θάνατος genügt, in der dritten aber die tropische Bedeutung durch Cap. 7, 10. 13. Cap. 8, 2. fgg. hinlänglich vorbereitet worden ist, hier also bei dem Mangel jeden Merkmahls von Allegorie und jeden Gegensatzes θάνατος nur in seiner gewöhnlichen Bedeutung verstanden werden kann. Wenn wir bedenken, dass unserm Ap. der Tod nicht nach der Bornirtheit und Blasirtheit des Materialismus das E n d e, sondern der A n f a n g des Endes ist, aber, weil d i e s e r, einmal gemacht, von j e n e m nicht getrennt werden kann, dasselbe in allen seinen Phasen als unabwendbare Folge in sich schliesst, und wenn wir erwägen, dass es demselben Ap. die Sünde und durch die Sünde der innere Zwiespalt und die Furcht ist, welche den Tod zur Strafe stempeln cf. 1 Cor. 15, 56., so werden wir nicht das Geringste finden, was einerseits die Annahme der eigentlichen Bedeutung, andrerseits die gleichmässige Beziehung des Ausspruchs auf Heiden und Juden hindern könnte. θάνατος ist also hier allerdings der l e i b l i c h e Tod, aber der leibliche Tod als die auch dem Heiden von seinem Gewissen geschriebene und insinuirte Sommation vor Gottes Gericht zur Verantwortung seiner Sünden; denn eben darin besteht der Unterschied zwischen dem

äusserlich und dem innerlich geoffenbarten Gesetze, dass, während jenes zwischen Sünde und Sünde unterscheidet, jede besonders registrirt und nur über einige die Todesstrafe ausspricht, dieses, immer nur in summarischem Processe, die Todesstrafe gleichmässig über alle verhängt oder vielmehr für alle den Tod als Citation vor Gottes Gericht zur Strafe stempelt. Vergl. hiemit, was bei Cap. 5, 13. über *ἐλλογεῖται* gesagt ist.

ZWEITES CAPITEL.

II. Das künftige Gericht.

I. Das Gericht.

Nachdem der Ap. die Strafbarkeit der Menschen ausgesprochen, beschreibt er das künftige Gericht, welches der Mensch weissagend schon hier an sich selbst vollzieht, aber aus zwei sehr verschiedenen Gründen aus der Acht zu lassen pflegt, als ein ganz allgemeines über Heiden und Juden v. 1—10.

„Weshalb du keine Entschuldigung hast, o Mensch, 1.
wer du auch seist, der du richtest; denn damit, dass du
den Andern richtest, verurtheilst du dich selbst; denn
du, der du richtest, begehst ja das Nehmliche. Wir 2.
wissen aber, dass Gottes Gericht in Wahrheit über
diejenigen ergeht, welche solches begehen. Aber du
denkst so, o Mensch, der du, die solches begehen, richtest 3.
und es selbst thust, du werdest Gottes Gerichte ent-
gehen. Oder verachtest du den Reichthum seiner Güte 4.
und seine Geduld und Langmuth, nicht erkennend, dass
Gottes Güte dich zur Busse leitet? Aber bei deiner Ver- 5.

stocktheit und deinem unbussfertigen Herzen häufest du
dir selbst Zorn am Tage des Zornes und der Offen-
6. barung des gerechten Gerichtes Gottes, welcher jeglichem
7. nach seinen Werken vergelten wird: denen, welche, in-
dem sie sich dem guten Werke unterziehen, nach Ruhm
und Ehre und Unsterblichkeit trachten, das ewige Leben;
8. den Selbstsüchtigen aber und welche der Wahrheit nicht
9. gehorchen, sondern gehorchen der Ungerechtigkeit: Zorn
und Unwille, Drangsal und Angst über die Sele jedes
Menschen, welcher das Böse vollbringt, des Juden zu-
10. erst und auch des Griechen; dagegen Ruhm und Ehre
und Friede jedem, welcher das Gute vollbringt, dem
Juden zuerst und auch dem Griechen.“

v. 1. Es entsteht zunächst die Frage, an wen diese Worte gerichtet sind? ob nach Bld., J. Grh., Bg., den meisten Neueren und namentlich Rck., Thl., d. W., Ph. bloss an Juden, oder bloss an Heiden und zwar nach Par. an die Heiden im Allgemeinen, nach Chrys., Thphl., Oek., Grt. an die heidn. Obrigkeiten mit beabsichtigter Anwendung auch auf Andre, nach Mel., Clv., Hm., Crpz. an die äusserlich besseren Heiden mit der Anklage der Heuchelei, nach Clr. an die heidn. Philosophen, oder ob nach Aug., Wll., O. an Juden und Heiden zugleich, oder nach Schr., Gssl. an Juden und Judenchristen, oder nach Mchls., Bnck. an Heiden- und Judenchristen, oder ob sie nach Er., Bz., Cal., S. Schm., Pl. vielleicht gar keine besondere Beziehung haben? Es würde zu weit führen, wenn ich jede dieser Meinungen einer besonderen Erörterung resp. Widerlegung unterwerfen wollte. Es wird vielmehr genügen, zu bemerken, dass eben so weder in der Sache selbst noch in den Worten das Geringste enthalten ist, was eine speciellere Beziehung als höchstens die auf eine der beiden Nationalitäten verlangte oder gestattete, wie die gänzliche Beziehungslosigkeit nicht gut zu allen übrigen Theilen der Abhandlung stimmen würde, in welchen kein Satz, ja kein Wort ohne bestimmte Beziehung ist, und dass daher nur gestritten werden kann, ob entweder bloss die Juden, oder bloss die Heiden,

oder Juden und Heiden zugleich die Angeredeten seien. Die von Thl. II. wiederholten Gründe, aus welchen Rck. beweisen will, dass der Ap. die Juden vor Augen habe, sind: 1) „dass er v. 9 fgg. vergleichende Bemerkungen über Juden und Heiden macht, durch welche der geglaubte Vorzug der Juden vor den Heiden als nicht vorhanden dargestellt werden soll, wozu nicht der Ort war, wenn er noch, wie vorher, von den Heiden sprach.“ Dieser Grund trifft selbstverständlich nur diejenigen, welche behaupten, dass der Ap. auch hier noch ausschliesslich mit den Heiden rede; ja warum sollte man nicht vergleichende Bemerkungen zwischen Zweien machen können, welche zum Vortheil dessen gereichen, mit dem man spricht? 2) „dass er im dritten Cap. gerade so spricht, als habe er den Juden bereits alle Vorzüge abgesprochen, was er nicht thun könnte, wenn er nicht schon hier von ihnen gehandelt hätte.“ Das hat allerdings seine Richtigkeit, dass er schon vorher von ihnen gehandelt haben muss; aber es folgt daraus keinesweges, weder, dass er es nicht schon früher gethan haben könne, noch, dass er schon jetzt mit dem Beginn des zweiten Cap. von ihnen besonders gehandelt haben müsse. 3) „dass v. 17. der Jude namentlich und zwar so angeredet wird, dass man durchaus annehmen muss, er spreche zu derselben Person, an die schon das Vorhergehende gerichtet gewesen.“ Dagegen muss ich im Gegentheil behaupten, dass die Anrede: εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος κ. τ. λ. nothwendig voraussetzt, dass er unmittelbar vorher von einer andern, und auf der andern Seite recht wohl gestattet, dass er zu einer andern Person gesprochen habe, an welche nicht eben so viele Ansprüche, wie an den Juden, gemacht werden konnten, so dass der Jude zu derselben den Gegensatz bildet: „Schon die Heiden zeigen, dass sie etwas haben, das bei ihnen die Stelle des Gesetzes vertritt und dass daher Ansprüche an sie gemacht werden können; wenn aber du ein Jude heissest u. s. w.“ Dass durch πᾶς ὁ κρίνων der Heide nicht geradezu ausgeschlossen werde, dass unter οἱ τοιαῦτα πράσσ., welche ja Cap. 1. beschrieben worden sind und über welche τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστι, die Heiden mindestens mitbegriffen seien, dass bei der Schilderung dieses κρίμα v. 6—11. bei ἑκάστῳ auch an die Heiden gedacht werden müsse; denn sie werden ja ausdrücklich genannt, dass v. 12. und dann v. 15. 16. von den Heiden allein die Rede sei, endlich, dass λογίζῃ, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ, desgleichen τοῦ πλούτου — — καταφρονεῖς

und θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν nicht ausschliesslich den Juden treffe, wird jeder Unbefangene zugeben; aber eben so wenig kann geleugnet werden, einerseits, dass der Ap. von Cap. 1, 18. an bis Cap. 3, 20. durchaus darauf ausgeht, zu beweisen, dass auch die Juden der Erlösung bedürftig sind, andrerseits, dass sowohl das κρίνειν, wie das λογίζεσθαι, ὅτι ἐκφεύξωσιν und daher auch das καταφρονεῖν τοῦ πλούτου κ. τ. λ. vorzugsweise Sache des erwählten Volkes gewesen sei. Bei der schonungslosesten Beurtheilung Andrer sich selbst nicht allein zu vergessen, sondern ausdrücklich auszunehmen und die daraus entspringende Sicherheit beim Gedanken an das Gericht, sind gewiss sehr gemeine Fehler; nichts desto weniger wird der Ap. vorzugsweise an diejenigen gedacht haben, bei denen dieselben wegen ihrer vermeintlichen Vorzüge mehr hervortraten, und das waren eben die Juden, und in so fern wird angenommen werden müssen, dass der Ap. schon hier einen Schritt näher zu seinem Ziele thue. Wie ich schon oben Cap. 1, 18. das ἐπὶ πᾶσαν als nicht ohne einen Seitenblick auf die Juden geschrieben annahm, so werden wir gewiss nicht irren, wenn wir voraussetzen, dass dem Ap. bei jedem πᾶς und ἕκαστος der Gedanke: „also auch der Jude" vorgeschwebt habe. Allein das ist auch Alles, und wenn sich von selbst versteht, dass der Ap. nicht ohne Absicht dort die Heiden und hier die Juden zu nennen unterlassen habe, so überschreiten wir unsre Befugniss, sowohl, wenn wir dort den Juden, als, wenn wir hier den Heiden so ohne Weiteres ausschliessen.

In neuerer Zeit ist aber besonders von Bnck., Mchls. die Ansicht vertreten worden, dass in der ganzen Abhandlung weder von Heiden, noch von Juden, sondern von Heiden- und Judenchristen die Rede sei. Was insbesondere den bereits erwähnten in Thl. lit. Anz. v. J. 1844 No. 38—40 befindlichen Aufsatz des Herrn Pred. A. Michelsen in Lübeck betrifft, in welchem diese Ansicht mit vielem Scharfsinne verfochten wird, so bin ich mit ihm in so weit vollkommen einverstanden, als ich die nächste Bestimmung des Briefes für Christen, also für Heiden- und Judenchristen anerkenne; allein daraus folgt nicht, dass sich der heil. Ap. nicht auch ihres früheren Zustandes vor ihrer Bekehrung erinnern, ja denselben wenigstens theilweise zum Gegenstand seiner Abhandlung machen sollte. Auch das gebe ich gern zu, dass es mit zu den Absichten des Ap. gehört,

dem Dünkel und den Anmassungen der Judenchristen entgegenzuwirken, ja ich glaube annehmen zu müssen, dass die Gegner, gegen welche er hier ankämpft, zunächst nicht sowohl Juden, wie Judenchristen waren; allein das geschahe ja eben, wenn er ihnen die Unzulänglichkeit ihrer prätendirten Vorzüge als Juden zur Erlangung der Seligkeit bewies und sie vermöge ihrer gleichen Heilsbedürftigkeit mit den Heiden auf eine und dieselbe Stufe stellte; denn wenn ihre Vorzüge vor Christo keine Geltung hatten, so konnten sie eine solche doch unmöglich durch Christum erlangen. Das v. 5—11. beschriebene Gericht sehe ich allerdings ebenfalls für das allgemeine Weltgericht an; aber vor diesem müssen auch Heiden und Juden erscheinen und Heiden und Juden sind es, welche es allein zu fürchten haben. Die Namen Ἰουδαῖος und Ἕλλην können bei Behauptung des vorchristlichen Zustandes sicherlich nicht den Ausschlag geben, dürfen aber eben so wenig dagegen angeführt werden. Was die ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ, das ζητεῖν ζωὴν αἰώνιον und das ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν anlangt, so müssen, in so fern man die Stelle vom allg. Weltgerichte versteht, die gestellten Bedingungen eben darum auf alle Menschen ohne Unterschied, also auch auf die noch unbekehrten Heiden und Juden bezogen werden. Wäre hier und im Nächstfolgenden von Christen die Rede, wie ginge es zu, dass auch nicht die geringste Beziehung auf Christum und den Glauben an ihn genommen wird? Aber wie ist es möglich, in v. 14—16., besonders v. 15. 16., dasjenige zu finden, was die Menschen thun, nachdem sie zu Christo gekommen sind? Ueber die Bedeutung der Ausdrüke τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν, τὸ ἔργον γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, so wie über die Zugehörigkeit des Wortes φύσει bitte ich meine Auslegung an den betr. Stellen nachzulesen; aber wie ist das nur für den Christen zeugende Gewissen mit den auch anklagenden und nicht etwa mit der Freisprechung endigenden, sondern nur „oder auch" freisprechenden Gedanken zu vereinigen? Den Widerspruch, welcher zwischen dem οἱ ποιηταὶ τ. νόμου δικαιωθήσονται v. 13. und der vom Ap. gepredigten δικαιοσύνη ἐκ πίστεως bei der Annahme, dass hier von Heiden und Juden geredet werde, bestehen soll, kann ich nicht finden, in so fern es dem Ap. völliger Ernst damit ist, dass zur Gerechtigkeit vor Gott die Erfüllung des Gesetzes unbedingt erforderlich sei, und, wenn der Mensch aus eigener Kraft das Gesetz erfüllen könnte, er keiner weiteren Hülfe bedürfen würde

cf. Gal. 3, 21.; sonst wäre ja die an die Erfüllung der Gebote geknüpfte Verheissung illusorisch. Aber der Mensch vermag das nicht und das Gesetz bietet ihm nicht die nöthige Unterstützung. Darum hat Gott ihm aus Gnaden eine Gerechtigkeit geschenkt und die durch Christum geschehene Gesetzeserfüllung, welche er sich durch den Glauben an ihn aneignet, wird von Gott angesehen, als wäre sie von ihm selbst geschehen. Dieselbe Bewandtniss hat es mit der ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα und mit dem in Anspruch genommenen Gegensatze zwischen περιτομὴ ἐν γράμματι und ἐν πνεύματι, indem Letztere eben durch Christum gewonnen wird. Auch will ich ausserdem noch bemerken, dass, wenn Cap. 1, 18—32., wie zugegeben wird, von Heiden und Juden die Rede ist, sich unmöglich vermittelst διό ein Schluss auf Heiden- und Judenchristen machen lässt, da ja Beide bereits durch Christum erlöst sind und daher weder an ein τὰ αὐτὰ πράσσειν, noch folglich an ein ἑαυτὸν κατακρίνειν mehr gedacht werden kann. Das Nehmliche gilt vom Weltgerichte, welches der Christ und also auch der Judenchrist nicht mehr zu fürchten hat und welches für Beide, Heiden- und Judenchristen, noch einmal in diesem Briefe Cap. 8, 33 fgg., aber freilich für sie in ganz anderer Gestalt, vorkommt, indem der Christ da mit Recht fragen darf: τίς ὁ κατακρίνων; es geht übrigens aus Stellen, wie Cap. 2, 17—24. mit ziemlicher Evidenz hervor, welcherlei Juden der Ap. vor Augen hatte; denn die v. 17—20. gegebene Beschreibung passt ganz genau auf unbekehrte und den bekehrten kann er überhaupt und besonders nach der damaligen Verfassung der Kirche ganz unmöglich die dort gerügten Laster aufbürden, so wie es von Letzteren in keiner Weise heissen konnte: τὸ ὄνομα τ. θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται κ. τ. λ. Endlich kann Cap. 3, 9. nur auf unbekehrte Juden und Heiden gehen, in so fern der Christ aufhört, ὑφ' ἁμαρτίαν zu sein, und die darauf folgende dem Ap. zu der dann endlich zum erstenmal wieder auftretenden δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως den Weg bahnende Schilderung bezieht sich selbstverständlich nicht auf Judenchristen, sondern auf Juden. Wir werden daher die entgegenstehende Ansicht, dass der Ap. auch jetzt noch die ganze Menschheit in ihrem unbekehrten Zustande vor Augen habe, festhalten.

Die zweite Frage betrifft einerseits das Verhältniss, in welchem der vorliegende Abschnitt zum vorhergehenden steht,

andrerseits die Art und Weise, wie sich insbesondere dieser Vers an den letzten Vers des vorigen Capitels anschliesst. Was das Erstere anlangt, so ist die allgemeinste Ansicht die, dass im zweiten Cap. eben so das Sündenelend der Juden, wie Cap. 1, 18—32. das der Heiden beschrieben werde. Aber, wie schon bei Cap. 1, 18. gesagt, v. 1—11. und namentlich v. 6—11. behandeln gleichmässig Juden und Heiden, v. 12. zur ersten Hälfte und v. 14—16. gehen ausschliesslich auf die Heiden, v. 17—20. erst enthält eine Aufzählung der wirklichen oder vermeintlichen Vorzüge des jüdischen Volkes und in v. 21—24., welche allein übrig bleiben, ist wohl schon allein die Fragform am Wenigsten geeignet, eine Schilderung zu geben, wie wir sie Cap. 1, 18—32. gehabt haben. Auch habe ich bei der nehmlichen Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht, dass hier ganz andere Dinge als Cap. 1. abgehandelt werden und wie an diesen der Heide eben so seinen Antheil haben muss, wie an jenen der Jude, was noch deutlicher aus der gleich folgenden übersichtlichen Darstellung des innern Zusammenhanges dieses Abschnittes hervorgehen wird, und es ist in der That kaum zu begreifen, wie man hier dem Cap. 1, 18—32. geschildert sein sollenden heidnischen Sündenelend gegenüber eine Darstellung des unter den Juden herrschenden sittlichen Verderbens hat suchen wollen. Es wird daher viel angemessener erscheinen, anzunehmen, dass der Ap., nachdem er Cap. 1, 18—32. das Sündenelend der Menschheit im Allgemeinen gezeichnet, jetzt v. 1. dasjenige, was er vorher nachgewiesen, ausdrücklich ausspricht: „also ist jeder strafbar“, und nun zuerst die bevorstehende Strafe selbst, der keiner entrinnen wird, v. 2—11., und dann die v. 1. nur behauptete Strafbarkeit und zwar zuerst allgemein und vergleichungsweise neben einander v. 12. 13. und dann besonders die der Heiden v. 14—16., und die der Juden v. 17—24. fgg. auseinandersetzt, woraus sich dann der nur relative Werth der Vorzüge Israels von selbst ergiebt.

Wenden wir uns hierauf zur Untersuchung, wie dieser Vers mit dem Schlusse des vorigen Cap. zusammenhängt, so lehrt uns *διό*, welches eben so auf *ἐπιγνόντες* v. 32. zurüksieht, wie *διό* Cap. 1, 24. auf *διότι τὸ γνωστόν* und *διότι γνόντες* v. 19—21., dass der Ap. die Worte: *ἀναπολόγ. εἶ πᾶς ὁ κρίνων* als einen Schluss aus dem Vorhergehenden angesehen wissen wolle, und wie dieser Satz daraus hervorgehe, oder mit welchem Rechte er

so schliessen könne, wird in den beiden γάρ zu suchen sein. Angenommen nun, in Cap. 1. sei ausschliesslich von den Heiden die Rede gewesen, und zugegeben, dass ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίν. nur der Jude sei, als ob da stände: διὸ καὶ σὺ ἀναπολόγ. εἶ, ὁ Ἰουδαῖος, so würde die Verbindung so gedacht werden müssen. Die Heiden kennen das Gesetz Gottes, nach welchem, die also handeln, des Todes schuldig sind v. 32. Folglich kannst auch du dich nicht entschuldigen, der du als Jude dich einer noch viel besseren Erkenntniss erfreust, und, dass du dieselbe hast, eben durch dein Richten beweisest; denn du handelst eben so. Allein wir vermissen leider das zu dieser Schlussfolge unumgänglich nothwendige καὶ σύ und eben so die nicht weniger nothwendige Erwähnung der vorzüglicheren Erkenntniss der Juden, zu geschweigen, dass ἄνθρωπε πᾶς gar keine passende Benennung für den Juden ist, und je mehr wir davon überzeugt sind, dass der Ap. sich den Beweis der Sündhaftigkeit und somit der Heilsbedürftigkeit auch der Juden zur Aufgabe gestellt hat, um so weniger werden wir uns zu der Annahme entschliessen können, dass er, nachdem er der Darstellung des unter den Heiden herrschenden Verderbens einen ziemlich umfangreichen Abschnitt gewidmet hat, die Sündhaftigkeit der Juden mit einem einzigen Verse abmachen, und, während er dort die Sünde bis zu ihren ersten Anfängen hinauf verfolgt, sich hier mit einer kahlen Behauptung begnügen und dann sofort zu einem ganz neuen Thema, dem Gerichte, welches beide Theile auf gleiche Weise treffen soll, übergehen werde. Dazu kommt nun aber, dass, wie bereits erwähnt, das ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων in keinem Falle und zwar um so weniger den Heiden ganz ausschliessen könne, als das gleich folgende Gericht sich gleichmässig auf Beide bezieht. Wird aber von dem πᾶς ὁ κρίνων der Heide nicht ausgeschlossen, dann fällt auf der einen Seite jede Berechtigung hinweg, vom Heiden auf den Juden zu schliessen und auf der andern kann das, was an dem Einen bereits nachgewiesen ist, vom Andern aber nur behauptet wird, unmöglich in die begründen sollenden Worte: τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις zusammengefasst werden. Nehmen wir dagegen an, dass das Cap. 1, 18—32. Gesagte dem ganzen Geschlechte gelte, so kann es keine bündigere Schlussfolge geben, wenn wir einerseits διό zwar zunächst, aber doch wieder nicht ganz allein auf v. 32., sondern auf den ganzen Abschnitt Cap. 1, 18—32., wozu uns seine Eigenschaft als eines in sich abgeschlossenen Ganzen

berechtigt, zurückbeziehen, andrerseits in dem *κρίνειν* des *ὁ κρίνων* die Behauptung von v. 32: *οἵτινες τὸ δικαίωμα - - - εἰσί* als schon vorausgesetzt betrachten. *διό* wird dann durch *τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων*; denn dann ist jeder unter Cap. 18—31. mitbegriffen, *ἀναπολόγητος εἶ* aber durch das erste *ὁ κρίνων;* denn *κρίνειν* setzt die Cap. 1, 32. behauptete Erkenntniss des göttlichen Gesetzes voraus, vollkommen gerechtfertigt. Hiezu nun würden die Worte: *διὸ ἀναπολ. εἶ - - πᾶς ὁ κρίνων· τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων* an sich hingereicht haben; aber der Ap. wollte den Menschen sich selbst das Verdammungsurtheil sprechen lassen. Am Deutlichsten wird uns die Verbindung mit dem Vorhergehenden und die Richtigkeit der Schlussfolge mittelst *διό*, wenn wir den Nachdruck in v. 1. besonders auf *ἀναπολόγητος* legen. Der Ap. spricht in diesem Verse in Beziehung auf alle Menschen und alle ihre Uebertretungen aus, was er vorher zwar begründet, aber in dieser Allgemeinheit noch nicht ausdrücklich ausgesprochen hatte: die Schuld oder Strafbarkeit der Menschen. Zum Erweise derselben gehören aber zwei Dinge: das Begehen der bösen Handlung und die Freiheit, auch anders zu handeln, oder das durch den Besitz der besseren Erkenntniss vermittelte Bewusstsein des sündlichen Handelns. Das Erste hatte der Ap. Cap. 1, 21—27. und ib. v. 28—31. hinlänglich nachgewiesen; das Zweite hatte er in Absicht der dort in den beiden Vordersätzen v. 21—23. verbunden mit v. 25., und v. 28. zur ersten Hälfte beschriebenen ursprünglichen Sünde, der Verleugnung Gottes auf die eine oder die andere Weise, in v. 19. 20. dargethan, in so fern die eine Offenbarung des Wesens und der Eigenschaften Gottes für beide Fälle um so vollkommener ausreicht, als der zweite, wie schon bei Cap. 1, 18. gesagt, im ersten nothwendig mitbegriffen ist und also gegen beiderlei Uebertretungen schützen soll und kann. Es blieb nun allein noch übrig, dasselbe in Beziehung auf die in den beiden Nachsätzen als aus den Vordersätzen fliessend aufgezählten Sünden, obgleich, streng genommen, die vor den ersten Fehltritten schützende Erkenntniss auch vor den späteren daraus entspringenden zu bewahren hinreichen musste, nachzuweisen; und das weist er nun zwar nicht nach, in so fern Cap. 1, 32. die zweite Prämisse eben nur behauptet d. h. nur als ausgemacht angenommen worden war, dass auch die Bekanntschaft mit dem göttlichen Willen Behufs der Ordnung ihrer Handlungen

den Menschen nicht fehle, behauptet er aber vorläufig als an sich unbestreitbar. Er hat also dargethan: 1) dass die Menschen das Böse gethan haben, 2) dass sie wegen ihrer besseren Erkenntniss zurechnungsfähig sind oder dass sie das Böse mit Bewusstsein gethan haben. Und nun begreife ich nicht, wie er hätte bündiger schliessen können: folglich ist jeder strafbar. Man sieht hier wieder, wie sich διό genau an v. 32., wo das allein zum Schlusse noch Fehlende nachgeholt wird, anschliesst, und wie in τὰ αὐτὰ πράσσεις eine kurze Wiederholung der ersten Prämisse enthalten ist.

Nun wollen wir endlich nur noch eine kurze Uebersicht des inneren Zusammenhanges dieses Abschnittes zu geben versuchen. Nachdem der Ap. Cap. 1, 18—32. das Sündenelend der Menschheit als übernatürliche Strafe für ihren Abfall von Gott oder für ihre Verleugnung Gottes und folglich als ein sich an jedem Menschen ohne Ausnahme schon hier auf Erden vollziehendes Gericht geschildert, geht er nun an die Darstellung des künftigen Gerichtes als des peremtorischen; denn jenes war nur ein provisorisches, oder der eigentlichen Strafe; denn jenes war mehr Züchtigung. Der Uebergang dazu ist nach dem, was ich am Schlusse meiner Auslegung des ersten Cap. über die Bedeutung des Wortes θάνατος gesagt, eigentlich schon in diesem Worte gegeben, wird aber noch genauer und deutlicher dadurch vermittelt, dass der Ap. Cap. 2, 1. die, wie gesagt, in Cap. 1. in ihren beiden Factoren, der wirklich begangenen bösen That und dem von der vorhandenen besseren Erkenntniss bedingten Bewusstsein derselben, gegebene Schuld oder Strafbarkeit des Menschen nun auch ausspricht, und das Wort ἀναπολόγητος steht an sich selbst schon in der nächsten Beziehung zum Gericht und ist vor allen andern geeignet, dasselbe einzuführen; denn es drückt ja eben die Unmöglichkeit aus, dass sich der Mensch vor seinem Richter verantworten könne. Wie aber der durch den Glauben an Christum gerecht Gewordene, wenngleich vorläufig nur ἐπ' ἐλπίδι, der zukünftigen Herrlichkeit schon hier theilhaftig wird Cap. 5, 2., so wird von dem Ungerechten das zukünftige Gericht schon hier vollzogen durch das Verdammungsurtheil, welches er sich selbst zu sprechen gezwungen ist, oder durch die prophetische Stimme seines Gewissens, in welchem Gott selbst ihm sein Urtheil verkündet. Dies nun sagt der Ap. nicht sowohl in der zweiten Hälfte des ersten Verses in den Worten: ἐν ᾧ

γάρ κ. τ. λ.; denn da appellirt er nur an das unter den Menschen gäng und gäbe seiende Verfahren, nach welchem der Eine dreist und bestimmt über den Andern aburtheilt und das eigene Verdammungsurtheil, welches in der Verurtheilung des Nächsten enthalten ist, wird unbewusst vollzogen, und er konnte, beiläufig bemerkt, diesen Schluss eben nur ziehen, weil Cap. 1, 18—32. die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen ohne Ausnahme behauptet und nachgewiesen worden war; sondern er thut es in v. 2., indem dieses οἴδαμεν eben nichts Anderes als die Stimme der συνείδησις, dieses unmittelbarsten Wissens, ausdrücken soll, welche erst das, was der Mensch unbewusst gethan, ihm zum Bewusstsein bringt. Nun ist aber der Mensch geschäftig, diesen Propheten in seinem Herzen nicht bloss zum Schweigen zu bringen, sondern, damit ihm das besser gelinge, auch Lügen zu strafen, und dieses Letztere versucht er auf zwei sehr verschiedenen Wegen ins Werk zu richten, entweder einen von beiden, oder auch wohl beide, aber nicht gleichzeitig; denn die mit ἤ eingeführte Frage zeigt, dass mit ihrer Bejahung der vorher gesetzte Fall negirt werde, sondern abwechselnd betretend. Entweder nimmt er seine Eigenliebe zu Hülfe und redet sich, die gestellten Bedingungen mit ihrer Erfüllung, und das, was Gott an ihm gethan, mit dem verwechselnd, was er selbst gethan, ein, dass er besser als Andere sei und dass ihn daher das göttliche Gericht nicht treffen werde v. 3; oder er verlässt sich einerseits, die dargebotenen Mittel mit Beweisen der Zufriedenheit verwechselnd, auf die göttlichen Gnadengaben, deren er sich vorzugsweise zu rühmen hat oder rühmen zu dürfen meint, und andrerseits, so lange sie ihn eben mit ihren Strafgerichten noch verschont, auf die ja überall hervortretende göttliche Langmuth, und vergisst, dass Eines wie das Andere nicht dazu gegeben und geübt werde, um ihn in Sicherheit zu wiegen, sondern um ihn zur Dankbarkeit und, weil er einmal der Sünder ist, zunächst zur Busse zu ermuntern v. 4. 5. Dass beide Gründe vorzugsweise den Juden zur Versuchung gereichen mussten, ist eben so wenig zu verkennen, wie dass sich beide auch bei den Heiden wirksam zeigen konnten. Jetzt folgt das Gericht selbst, indem der Ap. nach seiner Weise v. 5. die Schilderung unmittelbar an das Nächstvorhergehende anknüpft, v. 5 bis 10. Endlich stellt er es als ein durchaus allgemeines dar durch ἑκάστῳ v. 6. und durch Nennung beider Nationalitäten: Ἰουδαίῳ

τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι v. 9. 10. und geht dann zu seiner Rechtfertigung über.

Was das Einzelne betrifft, so dient *διό* dazu, einen scharfen Schluss aus dem Vorhergehenden zu machen und alle bisherige Versuche, es anders zu nehmen, müssen mit Recht als vollständig gescheitert angesehen werden; denn es ist für *διό* bis jetzt noch nicht ein einziges Beispiel beigebracht worden, welches berechtigte, hier von seiner gewöhnlichen Bedeutung abzugehen. *ἀναπολόγητος* ist, wer nicht gerechtfertigt oder entschuldigt werden kann, weil er sich des bösen Thuns bewusst ist, Polyb. XII. 21, 10. XXIX. 4, 5. Jos. c. Ap. II. §. 13. Plut. Par. IX. Brut. S. 101 in. Die Anrede *ὦ ἄνθρωπε* steht, wo der Anredende den Angeredeten bei seinem Namen nicht nennen k a n n Plut. Par. VI. S. 140 m. S. 228 m. Herod. 1, 85 f. oder w i l l Plat. VIII. Hipp. M. S. 93 f. Plut. Mor. V. S. 123 f. Par. IV. Philop. S. 21 m. VII. Cat. Min. S. 130 u. s. w. und drückt Tadel aus Plut. Par. IV. S. 21 m. VII. S. 130 in. Luc. I. S. 274 in. S. 163 f., macht den Abstand zwischen Beiden bemerklich Xen. Cyr. II. 2, 7. Herod. 1, 85 f. 3, 63. Plut. Mor. II. S. 119 in. Par. VI. Pomp. S. 140 m., erinnert den Menschen an seine Menschlichkeit Plut. Mor. IV. S. 138 in. Par. VI. Alex. S. 228 m., bezeichnet vielleicht die Feierlichkeit der Situation Plut. Mor. II. S. 119 in. Par. VI. Pomp. S. 140 m., drückt Mitleid aus ib. Mor. III. S. 325 f., warnt ib. II. S. 369 f., macht auch wohl eine scherzhafte Rede piquanter Luc. III. S. 398 in. Plut. Mor. S. 277 m. Neben der Absicht, zu tadeln, dürfte hier am Deutlichsten ein neues bestimmendes Motiv vorliegen, so ausgemacht es auch ist, dass der Ap. von Anfang an darauf ausgeht, gerade Israel von seiner Erlösungsbedürftigkeit zu überzeugen, doch für jezt noch Niemand auszuschliessen. *ἐν ᾧ* kann nach Vulg., Lth., Psc., M., Fr., O., d. W., Rck., Ph. heissen: i n d e m s e l b e n S t ü c k e, w o r i n; aber wenngleich anzunehmen, der Ap. werde keinen Menschen in Betreff auch nur e i n e s Gebotes freigesprochen haben, so war er doch gewiss weit entfernt, Dinge, wie die Cap. 1, 26. 27. genannten, so wie selbst manche von den ib. v. 29—31. aufgezählten Lastern Allen ohne Unterschied aufbürden zu wollen; auch würde dem *ἐν ᾧ* bei solcher Auffassung besser ein nachfolgendes *τὸ γὰρ αὐτὸ πράσσεις* oder umgekehrt dem *τὰ γὰρ αὐτὰ πρ.* ein vorhergehendes *ἐν οἷς* entsprochen haben. Nur d a s darf nicht mit Thl. I. gegen diese Auffassung

eingewandt werden, dass sich der Mensch in dem Stücke, in welchem er Andre richtet, nicht selbst verdamme, in so fern er sich nehmlich hüten werde, sich auf ein unsicheres Feld zu wagen; denn der Ap. spricht hier nicht von dem, was der Mensch bewusst, sondern von dem, was er unbewusst gegen sich selbst vollzieht. Liesse sich nun die Uebersetzung durch *eo, quod*, welche Er., Bz., Trr. zu der ihrigen gemacht haben und wobei ich Plut. Par. VI. Pomp. S. 131 in.: *ὁρῶντες ἐν ᾧ κ. τ. λ.* zu vergleichen gebe, aus dem von Rck. dagegen vorgebrachten Grunde, weil nehmlich der Satz einen relativen Vordersatz bildet, nicht rechtfertigen, so würden wir die gewöhnlichste Bedeutung: in derselben Zeit, in welcher d. h. indem, während mit Wttst., Klln. beibehalten müssen cf. Herod. 3, 19. 136. 4, 95. 6, 49. Xen. Cyr. III. 2, 3. 3, 46. IV. 2, 18. VI. 1, 1. VII. 5, 21. Anab. II. 2, 15. H. Gr. III. 1, 24. Thuc. 2, 86. Allein in allen diesen Stellen ist von zwei ganz verschiedenen und von einander unabhängigen Handlungen, Thatsachen, Begebenheiten die Rede, welche zu derselben Zeit neben einander hergehen, während in unserer nur von einer einzigen Handlung die Rede ist, welche gleichzeitig zwei verschiedene Wirkungen hat, von denen die eine von der andern so abhängt, dass sie ohne die andere gar nicht bestehen kann. Es ist doch etwas Anderes, wenn ich sage: „indem er redete, kam sein Freund“ und wenn ich sage: „indem wir fleissig lernen, bereiten wir uns auf unsre künftige Bestimmung vor“ und wenn sich in unserer Stelle das caussale Verhältniss von selbst versteht, so werden wir uns mit Rücksicht auf die angeführte Stelle Plut. Par. VI. Pomp. S. 131 in., der ich Polyb. XXII. 14, 8: *ἐν τούτῳ - - -, ἐν ᾧ κ. τ. λ.* hinzufüge, gegen die Uebersetzung durch: damit oder: dadurch, dass nicht ferner sträuben dürfen, ohne mit Glck. *δικαιώματι* zu suppliren, was freilich unmöglich ist. Auch sehe ich gar nicht ein, was der rel. Vordersatz hindern sollte und warum wir *ἐν ᾧ* nicht entweder in *ἐν τούτῳ, ὅτι* oder noch besser in *ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ* sollten auflösen können cf. Plut. Par. VII. Cleom. S. 238 in.: *εἰ δ' ὑφ' ὧν κεκρατήμεθα τοῖς ὅπλοις, οὐκ ἀξιοῦμεν ἄρχεσθαι* Demosth. I. cor. 250 m.: *ὅτι ὑμεῖς μὲν οὐκ ἀφ' ἧς ὠμόσατε μόνον ἡμέρας, ἀλλ' ἀφ' ἧς ἠλπίσατε τ. εἰρήνην ἔσεσθαι, πάσας ἐξελύσασθε τὰς παρασκευάς κ. τ. λ.* Wegen der causs. Bedeut. des *ἐν* cf. auch Thucyd. 6, 18. S. 102 f. *κρίνειν* und *κατακρίνειν* sind wenigstens hier nicht gleichbedeu-

tend; denn muss auch zugegeben werden, dass jenes, wie gew. im N. T. und wie zuweilen auch bei den Classikern z. B. Luc. II. S. 416 m. Thucyd. 3, 75 in., 6, 29 in. und f. Plut. Par. VII. Caes. S. 3 f., so auch hier ein missbilligendes Urtheilen bezeichnet, und heisst es zuweilen auch geradezu: für schuldig erklären, wie Plut. Mor. I. S. 206 f. *κριθῆναι φορᾶς*, so kann man doch wieder sehr gut zwischen einem missbilligenden Urtheile und einem Verdammungsurtheil, welches zugleich das Zuerkenntniss der Strafe in sich schliesst, nachdem die etwa vorgebrachten Entschuldigungsgründe als ungenügend verworfen worden, unterscheiden. Dieses besagt viel mehr und wiegt viel schwerer und drückt daher viel härter, und soll das auch nach des Ap. Meinung, welche sich überall, wo das Gewissen erwacht, als wahr erweist. Freilich liegt in *τὰ αὐτά* nur, dass jeder in so fern Gleiches begeht, als auch das Seinige in das vorstehende Register gehört und als solches *ἄξιον θανάτου* ist, und als unter sämmtlichen Geboten Gottes eine solche Solidarität besteht, dass, wer nur eines übertritt, sich am ganzen Gesetze und somit an jedem einzelnen Gebot versündigt, in so fern ja alle, aus derselben Quelle und in demselben Herzen zu demselben Zwecke einander ergänzen, bestätigen und kräftigen. Die *ἐπίγνωσις τ. δικαιώμ. τ. θεοῦ* Cap. 1, 32. hat also überall, wo ein *τὰ αὐτὰ πράσσ.* eintritt, ein *κρίμα* zur Folge, theils auf Seiten des Menschen, da es sich denn zunächst nach aussen richtet und erst, wenn er den Massstab an sich selbst legt, zum *κατάκριμα* gegen sein eigenes Thun und Lassen wird, theils auf Seiten Gottes.

v. 2. Dem menschlichen *κρίμα*, welches in Beziehung auf ihn selbst zum *κατάκριμα* ausschlägt, wird nun das bereits durch Cap. 1, 32. und auch durch Cap. 2, 1. vorbereitete *κρίμα τ. θεοῦ* gegenübergestellt, für welches eben jenes *κρίνειν* und, wenn es mit Bewusstsein vollzogen wird, noch mehr jenes *κατακρίνειν* der Menschen Zeugniss giebt. *οἴδαμεν* wird von Kpp., Rsnm. auf die Juden bezogen, welche es aus ihrem Gesetze wissen, wogegen Thl. II., d. W., Rck., Ph. es für Ausdruck einer bekannten Wahrheit nehmen, womit denn auch Grt. übereinstimmt, welcher erklärt: *ratio ipsa nos docet.* Thl. V. versteht es mit nicht hinlänglich gerechtfertigter Bezugnahme auf Cap. 3, 19. 7, 14. 8, 28. 1 Joh. 3, 2. vom jüdisch-christl. Bewusstsein. Gewiss ist, dass der Ap., auch wenn er die Kenntniss nur aus der gew. Offenbarung herleitete, sich dieses Ausdrucks der röm. Gemeinde

gegenüber sehr wohl bedienen konnte. Wenn hier kein Grund vorhanden ist, *ἐστί* für *ἔσται* zu nehmen, welches im Gegentheil die folgenden Future *ἐκφεύξῃ* und *ἀποδώσει* geradezu widerrathen, und wenn es wieder ausgemacht ist, dass die Heiden hier nicht ausgeschlossen werden können, so wird *κρίμα τ. θεοῦ* hier nicht als das wirklich eintretende Gericht Gottes selbst, sondern als dieses Gericht, in so fern es sich dem Menschen vermöge des ihm inwohnenden Gottesbewusstseins und Sittengesetzes als bevorstehend offenbart, zu fassen sein und daher im Wesentlichen mit dem vorhergenannten *δικαίωμα τ. θεοῦ*, so wie das hier sich findende *οἴδαμεν* mit dem dort gebrauchten *ἐπιγνόντες* zusammenfallen, und *ἐστί* würde daher eigentlich nicht zu übersetzen sein: „es ergeht;“ denn es ergeht noch nicht, sondern steht nur bevor, sondern: „es geht oder bezieht sich auf;“ indessen ist auch bei der andern Uebersetzung kein Missverständniss zu befürchten, indem dann selbstverständlich das Präs. von einer künft. Handlung gebraucht wird, um deren gewisses Eintreten recht bestimmt auszudrücken. Was *κατὰ ἀλήθειαν* betrifft, so haben einige Ausleger, namentlich M., Fr., Rck. Thl. II., sich auf Joh. 8, 16. und LXX. berufend, wo z. B. Gen. 24, 49. חֶסֶד וֶאֱמֶת durch *ἔλεος κ. δικαιοσύνην* übersetzt werden, *ἀλήθειαν* auch hier für *δικαιοσύνην* genommen; allein wenn es gerade hier ein ungünstiges Vorurtheil erwecken muss, dass die beiden syr. Uebersetz. nicht ܒܟܐܢܘܬܐ *i. e. in iustitia*, sondern Pesch. ܒܩܘܫܬܐ, Philox. ܒܫܪܪܐ *i. e. in ueritate*, haben und wenn ich im Widerspruch mit Thl. I.: In den LXX. hat *κατ᾽ ἀληθ.* die Bed.: „der Wahrheit, Gerechtigkeit gemäss,“ vielmehr diesen Ausdruck in den LXX. gar nicht finde, so sieht man in der That auch gar nicht ein, was die Gerechtigkeit, welche der Ap. überdies bei ihrem rechten Namen zu nennen pflegt und dies zu thun vor Allem in dieser Abhandlung Ursache hatte, eigentlich an dieser Stelle solle. Mögen wir die Worte übersetzen, wie wir wollen: immer wird ihnen ihre hervorragende Stellung und daher ein entweder im Vorhergehenden oder im Nachfolgenden zu suchender Gegensatz nicht abgestritten werden können; aber ein derartiger Gegensatz wird weder durch das Vorhergehende, wo von dem an sich selbst gar nicht ungerechten Richten über Andre die Rede ist, noch durch das Nachfolgende, wo nicht von Ungerechtigkeit, sondern von Sicherheit gehandelt wird, hervorgerufen

und wir werden daher von dieser Auffassung gänzlich abstrahiren müssen. Es kann daher κατὰ ἀλήθ. nur heissen: nach der Wahrheit, so dass die Wahrheit zum Massstabe der Beurtheilung genommen wird. Nun kann aber die Wahrheit entweder innerhalb des Satzes, sei es des ganzen oder eines Theiles desselben, selbst liegen sollen d. h. es kann die Wirklichkeit des eben Gesagten behauptet werden z. B.: „er hat es in Wahrheit gesagt, das in Wahrheit Böse" u. s. w. und dann wird der Ausdruck zu einer blossen Versicherung und zwar, je nachdem, zum Adv., wie ihn nach Rphl., Kpp., Amm., Klln., oder zum Adj., wie ihn Hm., d. W., der ihn zu ἔστιν ἐπὶ κ. τ. λ. zieht, genommen haben, und heisst so viel wie: wahrlich, in Wahrheit, oder: wirklich, wahr; oder die Wahrheit befindet sich ausserhalb des Satzes und es wird die Conformität des Satzes oder eines Theils desselben mit der ausserhalb befindlichen Wahrheit behauptet, z. B.: „seine Anführungen waren alle wahr, das nach der Wahrheit gefällte Urtheil" u. s. w. und in diesem Falle werden wir: „der Wahrheit gemäss" oder „nach dem wahren Thatbestande" zu übersetzen haben. So Rck., M., Fr., Thl. II., nur dass sie ἀλήθεια mit δικαιοσύνη verwechseln, Ph.: „nach der Norm und Forderung der Wahrheit und Gerechtigkeit," Thl. V.: „der Wahrheit gemäss." Nicht ohne Grund scheint Rck. zu bemerken, dass das wirkliche Vorhandensein des göttlichen Gerichts hinlänglich durch οἴδαμεν ausgesprochen ist und es scheint eben so wenig ohne Grund, wenn ich bemerke, dass es mit dem wirklichen Vorkommen des unmittelbar vorhergegangenen gegenseitigen Richtens der Menschen eben so seine volle Richtigkeit hat und dass daher die ausdrückliche Behauptung der Wirklichkeit jenes Ersteren in keiner Weise motivirt ist. Dann bliebe nur die letzte Auffassung übrig und wenn wir τὸ κρίμα τ. θεοῦ gegenüber dem eben genannten menschlichen Richten, nicht aber πράσσοντες; denn das wiederholt nur das eben dagewesene τ. αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων, gehörig betonten, so würden wir hier den Gegensatz hervorgehoben finden zwischen dem Richten Gottes, welcher nach dem wahren Thatbestande die Strafe ohne Unterschied über jeden wirklichen Thäter verhängt, und dem vorschnellen menschlichen Richten, welches, bloss den Eingebungen der Lieblosigkeit folgend, sich selbst von der Strafe ausnimmt. Indessen auch gegen diese Auffassung erheben sich so gewichtige Bedenken, dass wir sie aufzugeben gezwungen

sind. Denn wenn nach derselben κατ' ἀλήθειαν nur die Bestimmung hat, den Gegensatz zwischen Gottes und der Menschen Richten in Beziehung auf das richtige Treffen des zu Richtenden hervorzuheben, so erscheint es ziemlich überflüssig, indem ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας, gehörig betont, zum Ausdruck desselben Gedankens genügen würde, und ausserdem hat κατ' ἀλήθειαν, wie aus folgenden Stellen hervorgeht: Polyb. XII. 3, 6. 14, 2. XIV. 2, 9. XXII. 2, 4. 7. XXVI. 3, 14. XXX. 10, 9., welche bereits bei Rphl. zu finden, und Mc. Ant. 2, 11. 4, 11. Arist. Eth. Nic. III. 4, 4. 5, 17. IV. 3, 20. 9, 5. X. 2, 1. Methaph. III, 4. S. 68 m. XII, 7. S. 274 m. Problem. 5, 17. in. 30, 7. Polit. III, 4. S. 81 f. Dion. Hal. A. R. IV, 56 f. 69 in. zweimal VIII, 36 in. ib. de Demosth. 54 S. 242 f. Sext. Emp. Th. I. Pyrrh. hyp. I. 30, 214. 33, 234. II. 5, 24. Th. II. II. adu. Rhet. 102. VII. adu. Log. 27. 135 zweimal. 143 zweimal. 163. 179. 207. VIII. adu. Log. 61. 213. Jos. B. J. III. 5 §. 1. S. 295 m. Antt. XV. 5 §. 2. c. Ap. II. §. 36 in. Macc. §. 5. S. 273 m. einfach die Bestimmung, zur Versicherung der Wahrheit oder Wirklichkeit zu dienen, und es ist völlig ungerechtfertigt, einer einmal stehend gewordenen Bedeutung willkührlich eine andere zu substituiren. Dass bei den Hellenisten dasselbe sonst auch durch ἐπ' ἀληθείας ausgedrückt wird; denn ἐν ἀληθείᾳ möchte ich in den gewöhnlich citirten Stellen nicht gern hieher rechnen, kann eben so wenig verschlagen, wie dass es auch bei den Profanscribenten bei Weitem öfter entweder eben so oder noch anders gegeben wird z. B. durch τῇ ἀληθείᾳ Polyb. IX. 30, 5. XI. 7, 2. XIV. 2, 4. XX. 2, 10. XXX. 14, 4. Plat. VI. Legg. S. 164 in. S. 364 m., durch ταῖς ἀληθείαις Polyb. X. 40, 5., durch ἐπὶ τῆς ἀληθείας ib. XI. 16, 5. u. s. w. Das vorhergehende οἴδαμεν kann dieser Auffassung gar nicht hinderlich sein, weil es mit κατ' ἀλήθειαν nicht etwa parallel geht d. h. nicht eben so, wie dieses, zur Bestätigung der hier vorgetragenen Wahrheit dienen und dieses nicht eben so wie jenes die Wahrheit oder Gewissheit des Wissens bezeichnen soll, sondern κατ' ἀλήθειαν nur eine nähere Bestimmung des Gewussten enthält, also nicht: „wir wissen wirklich, dass Gott u. s. w.", sondern: „wir wissen, dass Gott w i r k l i c h u. s. w.", indem wir ja auch wissen können, dass etwas Anderes n i c h t wirklich geschieht. An sich könnte nun der ganze Satz entweder aussagen, dass unsere natürliche Erkenntniss von Gott und seinem heil. Willen uns lehre, dass,

was Gott uns von seinem Gerichte in unsern Herzen offenbart, sich ohne Unterschied an allen seinen Geboten zuwiderhandelnden Menschen vollziehen werde, mithin eine Berufung des Ap. auf Vernunft und Gewissen als ein Vorherwissen vom Gerichte und seiner Verantwortlichkeit vor demselben enthalten; aber es könnte damit auch ausgedrückt werden sollen: „Wir wissen noch anderswoher, nehmlich durch eine übernatürliche Offenbarung, dass jene natürliche Erkenntniss Cap. 1, 32. nicht auf einer Täuschung beruhe; unsere natürliche Erkenntniss von Gott wird in dieser Beziehung durch die übernatürliche vollkommen bestätigt", und wir würden im letzteren Falle unter der übernatürlichen Offenbarung entweder die des A. T., welches ja auch den Heidenchristen bekannt war, oder die einschlägigen Stellen des vom Ap. verkündigten und bald nachher v. 16. genannten Ev. cf. Act. 10, 42. 17, 31. zu verstehen haben. Da aber Cap. 1, 32. die Berufung auf das angeborne Bewusstsein nur eingeleitet ist, Cap. 2, 1., obgleich das Wort *ἀναπολόγητος* darauf hinweist, doch vermöge seines weiteren Inhalts mehr davon ableitet, wenigstens den Gedanken nicht festhält und ausbeutet, da ferner dieses Bewusstsein zum gegenwärtigen Zwecke dem heil. Ap. vollkommen genügt und genügen muss, in so fern der Inhalt des Ev. als auch den Heiden bekannt so wenig wie der des A. T. vorausgesetzt werden kann, da ausserdem die hier befindliche Beschreibung auch nicht in einem Puncte über die natürliche Offenbarung hinausgeht, und da auch v. 14—16. nur auf diese zurückgehen, so werden wir es bei der natürlichen Erkenntniss bewenden lassen. Fragen wir aber, wodurch denn diese Appellation und in derselben die Versicherung hervorgerufen werde, so würde zwar ein genügender Grund schon in *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες* Cap. 1, 32. liegen, in so fern hier ausgesagt wird, dass, der die Gebote giebt, sie auch wirklich zur Vollziehung bringt; aber wir finden einen noch näheren in dem unmittelbar vorher beschriebenen Processe des *κρίνειν* und *κατακρίνειν*, welcher durch das in seinem durch *διό* vermittelten genauen Zusammenhange mit *ἐπιγνόντες* jedenfalls nur auf das göttliche Gericht zu beziehende *ἀναπολόγ. εἶ* eingeführt worden ist. Wenn nehmlich auch das *κρίνειν*, welches der Mensch an Andern vollzieht, ein wirkliches ist, so ist doch nach dem, was ich oben darüber gesagt habe, das *κατακρίνειν*, welches er in und mit diesem Richten Anderer und durch dasselbe an sich

selbst vollzieht, zunächst kein wirkliches; denn der Mensch thut es unbewusst und denkt nicht daran und würde vielleicht selbst das Richten lassen, wenn er es wüsste, dass er damit das Verdammungsurtheil über sich selbst vollzieht. Es wird vielmehr dieses *κατακρίνειν* nur vom *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* an seiner Statt wirklich vollzogen und diesem nicht wirklichen *κατακρίνειν* seiner selbst wird das wirkliche (*κατ' ἀλήθειαν*) *κρίμα* Gottes gegenübergestellt.

v. 3. 4. Dass in den Worten des Ap. v. 1. nicht liegen könne, dass jeder das *κατάκριμα* gegen sich selbst, wie er sollte, auch wirklich mit Bewusstsein vollzieht, geht aus dem Folgenden unwiderleglich hervor, wo nun eben die Sicherheit des bei eigener Verwerflichkeit Andere Richtenden, und die Art und Weise, wie er, des *οἴδαμεν, ὅτι κ. τ. λ.* ungeachtet, sich dem *κρίμα τ. θεοῦ*, oder, was vorläufig dasselbe ist, dem *ἑαυτὸν κατακρίνειν* zu entziehen sucht, beschrieben wird. Seiner Sicherheit kann aber, wie schon bei v. 1. gesagt worden, vornehmlich zweierlei zu Grunde liegen: Selbstüberhebung und Verkennen oder irrthümliche Beurtheilung der göttlichen Liebe in ihrem Verhalten gegen den Sünder. Jene kann ihren Grund in inneren oder äusseren Vorzügen haben, und deren hat ja der Mensch schon allein als solcher genug, ihn in Versuchung zu führen, und seine Eigenliebe ist geschäftig und nur allzu geschickt, wie die eigenen Fehler zu übersehen, so die eigenen Vollkommenheiten harauszustreichen. Der Mensch verwechselt hier nicht allein die Mittel, welche ihm zur Erreichung seiner Bestimmung dienen sollen, mit dieser Bestimmung selbst, sondern auch das, was ihm verliehen, mit seinem Eigenthum, und was der Herr an ihm gethan, mit dem, was er selbst gethan. Die Aufgabe seines Lebens für ihre Lösung nehmend, ist er so oft dem Knaben ähnlich, welcher die Tafel, worauf ihm der Lehrer ein Rechenexempel geschrieben, mit freudestrahlendem Auge selbst dann hoch emporhält, wenn er sich den an ihn gemachten Anforderungen gegenüber seiner Schwäche bewusst ist, ja oft selbst dann, wenn er weiss, dass der Lehrer nur aus Versehen ein für weiter vorgerückte Schüler bestimmtes Exempel aufgeschrieben; und wir sehen zugleich an diesem Beispiel, welcher tiefe und an sich selbst nicht zu verachtende Grund zur Versuchung da ist und welchen Reiz Beides, die gestellte Auf-

gabe und die ausgesprochene Erwartung des Lehrers, auf die Sele des Kindes üben müssen. Wie sollten wir es daher nicht sehr erklärlich finden, wenn wir Erwachsene, welche, die besseren Seiten des Kindes abstreifend und die schlimmeren und gefährlichen desto fester haltend, die von Gott an uns gemachten Anforderungen für Beweise seines Vertrauens und die uns dargebotenen Mittel für so viele Beweise seiner Zufriedenheit ansehen. Dieses dagegen, schlimmer als jene, weil es an sich schon das von Gott abgewandte Gemüth voraussetzt, aber auch wieder besser als jene, weil es das Bewusstsein des Bösen in sich schliesst, geht aus der auch bei der besten Erziehung und auch beim sorgfältigsten Unterrichte möglichen mangelhaften Erkenntniss des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften hervor und verleitet dazu, eben um des bösen Bewusstseins willen die fortgesetzte Verschwendung der göttlichen Liebe an einen Unwürdigen für Mangelhaftigkeit der Beurtheilungsgabe, das anhaltende Schweigen zu allen Uebertretungen aber, so lange sich eben keine empfindliche Schläge bemerkbar machen, für Beschränktheit der Macht zu halten und ist nur zu sehr geeignet, in dem einen Falle die Hypokrisie zu befördern und in dem andern zu offenem Trotze herauszufordern, in beiden Fällen aber endigt es mit dem Gegentheil von dem, was die göttliche Liebe bezweckte und bei jedem dafür noch irgend Empfänglichen auch erreichen muss, mit Verachtung der göttlichen Liebe. Jene finden wir in v. 3. freilich nicht beschrieben, sondern fast nur durch ein Wörtchen, aber durch dieses eine Wörtchen, wenn wir ihm seine volle Betonung geben, so deutlich und bestimmt bezeichnet, dass es kaum eines weiteren Zusatzes bedürfen wird. Dies Wörtchen ist *σύ* d. h. gerade du, du vor Andern, wie dies auch von d. W., Rck., Thl., Ph., A. richtig erkannt und hervorgehoben wird. Dieses dagegen finden wir in v. 4. und zwar die thätige, suchende, darreichende Liebe Gottes in der *χρηστότης*, die passive, zögernde und ertragende in der *ἀνοχή* und der *μακροθυμία* deutlich genug gezeichnet. Bei jenem kann *οἴδαμεν κ. τ. λ.* in der Sele des sich zu entziehen Suchenden unangetastet stehen bleiben und der Mensch nimmt nur sich selbst oder mit sich selbst eine gewisse Art oder Klasse von Menschen aus; bei diesem braucht der Mensch sich selbst nicht auszunehmen; aber seine Missdeutung der göttlichen Liebe lässt ihn das *κατὰ ἀλήθειαν* in Zweifel ziehen oder hindert das

οἴδαμεν in seiner Wirksamkeit. Ueberdies werden wir bei aller Verschiedenheit der beiden Richtungen dennoch ihr theilweises Ineinandergreifen und Aufeinanderwirken, ja bei der Zerrissenheit und Unstätigkeit des noch nicht durch Christum zu innerer Einheit und Festigkeit gekommenen Herzens die Möglichkeit ihres gleichzeitigen Vorhandenseins und Wirkens, wenn auch nicht gleichzeitigen Hervortretens, in einem und demselben Menschen nicht in Abrede stellen. Ob wir beidemal eine Frage oder beidemal eine Aussage von Seiten des Ap. statuiren oder auch allenfalls das erstemal eine Aussage und das zweitemal eine Frage, macht selbst hinsichtlich der Kraft der Rede keinen grossen Unterschied; indessen möchte ich mich, was den ersten Satz betrifft, mehr für die Nichtfrage, was den zweiten, bestimmt für die Frage entscheiden, und am Kräftigsten würde hinsichtlich des ersten die Ausdrucksweise des Ap. sein, wenn wir sie etwa so fassten: „Aber du denkst so“ oder: „du meinst dies“ d. h.: „aber ich will dir sagen, wie du rechnest: du denkst, du wirst u. s. w.“ Uebrigens ist jenes λογίζεσθαι κ. τ. λ. cf. Mtth. 7, 3. fgg. ib. 3, 9. Act. 17, 18., wie dieses καταφρονεῖν cf. Mtth. 18, 28. fgg. ib. 21, 35. Joh. 18, 38. Act. 17, 32. etwas, was überall vorkommen konnte und wirklich vorkam; aber der Jude hatte scheinbar grössere Veranlassung zum Ersteren, ihn traf daher vorzugsweise der Vorwurf des Letzteren, und, wen es am Meisten anging, der, meine ich, sollte es sich nach des Ap. Absicht am Meisten anziehen. δέ nach λογίζῃ wird durch den Gegensatz gerechtfertigt, welchen der Inhalt dieser beiden Verse zu οἴδαμεν, ὅτι τὸ κρίμα κ. τ. λ. in so fern bildet, als dadurch jene Erkenntniss oder jenes Bewusstsein in seiner Wirksamkeit entweder geschwächt oder ganz gehindert wird. Rck. ist mit Trr. der Meinung, dass des Ap. Darstellung gewonnen haben würde, wenn er geschrieben hätte: ἤ λογίζῃ κ. τ. λ., was ich mit Klln. durchaus bestreiten muss, ja welche Schreibart ich in so fern als nach dem oben Gesagten das οἴδαμεν durch das λογίζῃ κ. τ. λ. nicht unbedingt negirt wird, das ἤ in der Frage aber zeigt, dass mit der bejahten Frage die vorhergehende Proposition nicht bestehen könne cf. Cap. 3, 29., für an unserer Stelle gar nicht anwendbar halte; auch halte ich es durchaus für keinen Gewinn und sehe in δέ statt ἤ keinen Grund, vor λογίζῃ mit Fr. ein kleineres Interpunctionszeichen zu setzen. Siehe weiter unten. Wegen τοῦτο cf. Act. 20, 29. πλοῦτος, wodurch LXX das hebr.

עֹשֶׁר (der Syr. hat ܥܘܬܪܐ, also dasselbe) übersetzen z. B. 1 Reg. 3, 11., ist eine unserm Ap. sehr gew. Bezeichnung der Grösse oder Fülle göttlicher Eigenschaften cf. Cap. 9, 23. 11, 33. Eph. 1, 7. LXX. übersetzen durch πλοῦτος auch das hebr. אוֹצָר Jes. 30, 6., הוֹן Prov. 13, 7., הָמוֹן Jes. 16, 14., חַיִל Job. 31, 25; aber ich finde nicht einmal das hebr. רֹב durch πλοῦτος gegeben, obgleich Thl. II. und Rck. sich deshalb auf Grt. berufen, da doch auch in den von diesem angegebenen Stellen Ps. 5, 8. 69, 17. (LXX. v. 16.) 106, 7. רֹב, wie zu erwarten war, jedesmal durch πλῆθος übersetzt ist. Fr. macht auf Plat. I. Eutyphr. S. 32 m.: τρυφᾷς ὑπὸ πλούτου τῆς σοφίας aufmerksam und ich füge Plut. Par. II. Pericl. S. 106 f.: τῶν καλῶν ὁ πλοῦτος. III. Marc. S. 151 in.: τοσοῦτον ἐκέκτητο θεωρημάτων πλοῦτον Dion. Hal. ep. ad. Cn. Pomp. 5 m.: τοῦ πλούτου τῶν ἐνθυμημάτων. Plat. VI. Legg. S. 282 m.: ἔρωτος πλοῦτος hinzu. χρηστότης ist diejenige Seite der göttlichen Liebe, auf welcher sie sich als mittheilende Güte erweist, sei es in der Behandlung und Führung der Menschen, sei es in der Darreichung von Wohlthaten cf. Plut. Mor. VI. S. 86 f. Par. IX. Ar. S. 122 m., während ἀνοχή und μακροθυμία dieselbe in ihrem Verhältniss zum zu strafenden Sünder insbesondere ins Auge fassen und zwar verhalten sich die beiden Letzteren wie Folge und Grund oder wie Verhalten und Gesinnung, woraus das Verhalten hervorgeht. ἀνοχή ist entweder das Geschehenlassen, nach Ph. das Ertragen, ohne mit Bestrafung vorzugehen, oder das Ansichhalten bei Verfolgung eines Rechtes, daher bewilligter Aufschub Jos. Antt. VI. 5 §. 2: δίδωσί τε αὐτοῖς τὴν ἀνοχὴν κ. τ. λ., daher im Plur. Waffenstillstand, der vom schwächeren Theile gesucht, vom stärkeren zugestanden wird Polyb. V. 66, 2. XVIII. 17, 4. 5. u. s. w., während μακροθυμία die Quelle anzeigt, aus welcher solches Verfahren abzuleiten ist. Die Nichtbenutzung des πλοῦτος κ. τ. λ. dazu, wozu er sich offenbart und gegeben wird, ist schon an sich ein καταφρονεῖν zu nennen; aber es kann auch eine wirkliche Geringschätzung Statt finden. Hätte ἀγνοεῖν die Bedeutung: nicht anerkennen, so würde καταφρονεῖν im ἀγνοεῖν bestehen können; da es dieselbe aber nicht hat, so werden wir die nicht unverschuldete ἄγνοια, das Nichtwissen oder Verkennen des Zweckes des χρηστόν = χρηστότης cf. das zu Cap. 1, 15. Gesagte, als Ursache des καταφρονεῖν betrachten müssen. Wenn Rck. zu dieser Stelle sagt, dass man nicht ver-

achten könne, was man nicht kennt, so übersieht er, dass ἀγνοῶν sich eben so nicht auf den vorhergehenden πλοῦτος, sondern auf das nachfolgende ὅτι bezieht, wie καταφρονεῖς nicht auf das nachfolgende ὅτι, sondern auf den vorhergehenden πλοῦτος allein bezogen werden kann, und warum sollte man nicht eben so darum die göttliche Liebe verachten können, weil man den Zweck derselben nicht kennt oder sich desselben nicht bewusst ist, wie man Gefälligkeiten oder wahre Liebeserweisungen eines Menschen von sich weist, dessen Gesinnung einem nicht klar oder gar verdächtig ist? Und wenn Rck. vom Ap. behauptet, er könne gar nicht der Meinung sein, dass der Angeredete diesen Zweck der göttlichen Liebe nicht kenne, indem er ihn ja dadurch entschuldigen würde, was er nicht wollen kann, so entkräftet er selbst diesen Einwand durch die gleich folgende Bemerkung, dass der Ap. die Unwissenheit als eine verschuldete denken könne. Und sollte denn darin, dass auch das letzte Glied zur Frage gehört, wie er meint, eine so bestimmte Leugnung des Nichtwissens liegen? Dann müsste die bestimmte Leugnung des Nichtwissens auch in einem Satze, wie dieser, liegen: „Also darum hast du ihn entrinnen lassen, weil du nicht wusstest, dass er zur feindlichen Partei gehöre?" Unmöglich kann ich annehmen, dass die Worte von den Lesern so hätten verstanden werden können, als ob der Ap. geschrieben: μὴ ἀγνοεῖς, ὅτι τὸ χρηστὸν κ. τ. λ., ὥστε καταφρονεῖν; Gewiss sieht der Ap. diese Unwissenheit oder dieses Sich-unbewusst-sein als ein schwer verschuldetes an und in dem mit zur Frage gehörenden ἀγνοῶν, ὅτι κ. τ. λ. liegen Vorwurf und gerechte Verwunderung zugleich, weil die Möglichkeit der Kenntniss mit γνόντες Cap. 1, 19—21. und ἐπιγνόντες ib. v. 32. gegeben ist und weil die Thaten der göttlichen Liebe und Langmuth gegenüber dem bösen Gewissen zu deutlich sprechen. Und warum sollte nun das Nichtwissen einer Vollkommenheit, einer Absicht, einer Verfahrungsweise nicht Grund des Verachtens sein können? Ich denke im Gegentheil, je besser wir Gott und die Absichten seines Verfahrens gegen uns kennen, desto mehr, und je unvollkommner, desto weniger werden wir ihn achten, und was besonders die hier erwähnten Eigenschaften betrifft, wem fällt da nicht die bekannte Erfahrung ein, dass der gestrenge Herr von seinen Untergebenen in der Regel viel mehr gefürchtet und geehrt, ja unter gewissen Umständen, ich meine solche, welche bei ihm selbst zutreffen müssen, sogar viel

mehr geliebt wird, als der gelinde, weil nur zu leicht die Milde für Schwäche, der Mangel an Erweisen der Macht oder Aufmerksamkeit, für Mangel entweder an Macht oder an Aufmerksamkeit und Beurtheilungsgabe gehalten wird. Gegen diejenigen, welche damit nicht einverstanden sind, würde ich mich auf folgende Stellen des Josephus berufen: Antt. XV. 10 §. 3. S. 330 in.: *τούτοις ἀναπεισθέντες οἱ Γαδαρηνοὶ οὐ μικρὰν καταβοὴν ἐποιήσαντο, θράσει τοῦ μηδὲ τοὺς ὑπ' Ἀγρίππα παραδοθέντας ἐν τιμωρίᾳ γενέσθαι, διαφέντος Ἡρώδου κ. τ. λ.* B. J. V. 8 §. 1. S. 41 m.: *τοῖς μαχίμοις δὲ ἐδόκει τὸ φιλάνθρωπον ἀσθένεια.* VI. 1 §. 1. S. 70 in.: *πεφυρμένοι δ' ὁμοφύλῳ φόνῳ τὰς δεξιὰς, ἐπὶ τὸν πρὸς τοὺς ἀλλοφύλους πόλεμον ἐξέθεον, ὀνειδίζοντες τὸ θεῖον εἰς βραδύτητα τῆς ἐπ' αὐτοῖς κολάσεως.* ib. 6 §. 2. S. 106 m.: *τοιγαροῦν ὑμᾶς ἐπήγειρε κατὰ Ῥωμαίων ἡ Ῥωμαίων φιλανθρωπία.* ib. S. 107 in.: *ἀλλ' ὑμῖν ἀσθένεια τὸ φιλάνθρωπον ἐδόκει καὶ ἐκ τῆς ἡμετέρας πρᾳότητος τὴν τόλμαν ἐπεθρέψατε* und auf Polybius XXVIII. 15, 12: *σημεῖον εἶναι τὴν ὑπερβολὴν τῆς φιλανθρωπίας τοῦ δεδιέναι τὴν περίστασιν τοὺς Ῥωμ.* Am Angemessensten würde die Uebersetzung sein: „du verachtest und weisst nicht u. s. w.?“ Daher ist es nicht nöthig, mit Grt., Trr., Cr., Bhm., Kpp., Thl., Schlz., Klln., Rch. *ἀγνοῶν* durch: *non considerans*, nicht erwägend zu übersetzen, welche Bedeutung *ἀγνοεῖν* nicht hat, sondern die gew. Bedeutung mit d. W., Rck. beizubehalten. Eher liesse sich nach Mc. 9, 32. Luc. 9, 45. die Bedeutung: nicht verstehen oder besser: nicht merken vertheidigen. *ἄγει* ist mit d. W. bei seiner eigentlichen Bedeutung zu schützen; denn die aus Glass. philol. sacra S. 464. 465. für die Bedeutung: *agere deberet* angeführten Beispiele sind nicht probehaltig. Gott führt den Menschen wirklich immerdar, wobei es aber, da er dem Menschen die Kraft zu widerstehen gelassen hat, nicht selten den Anschein gewinnt, als ob der Mensch sich selbst führe, und eben so oft dahingestellt bleibt, ob der Zweck erreicht werde oder nicht; denn wenn eine Kraft einer andern widerstrebenden begegnet, so kann die erstere zwar je nach den Umständen aufgehalten oder es kann ihr eine andere Richtung gegeben werden; aber die Kraft bleibt darum nichts desto weniger dieselbe und wird nicht aufgehoben. Dies wird noch weniger irgend einem Bedenken unterliegen, wenn wir *ἄγειν* durch: treiben übersetzen. Man vergl. noch die Stelle Jos. Antt. IV. 6 §. 10 f.: *εἰς μετάνοιαν ἀπάγει.*

v. 5. 6. An sich betrachtet könnte v. 5. als Fortsetzung von v. 4. angesehen werden, wie es d. W., Rck. gegen Lchm. thun: „du verachtest, häufest dir aber u. s. w.“ oder Ph.: „die Güte Gottes leitet dich zur Busse; du aber u. s. w.“ Besser aber tritt *δὲ* den beiden v. 3. und 4. angeführten Verhaltungsweisen des Menschen gegen das *οἴδαμεν, ὅτι κ. τ. λ.* insgesammt entgegen, indem es dem Menschen das Ruhekissen, welches er sich durch sein *λογίζεσθαι* oder durch sein *καταφρονεῖν* bereitet, unsanft wegreisst, und dass diese Ansicht die richtige sei, geht ja schon daraus hervor, dass, was jetzt folgt, sowohl im ersten wie im letzten Falle eintritt, wie denn auch die *σκληρότης κ. ἀμετανόητος καρδία* vollkommen eben so gut beim *λογίζεσθαι*, wie beim *καταφρονεῖν* eintreten und bestehen kann. Unser Vers bildet den Gegensatz zu *λογίζῃ* eben so wohl, wie zu *καταφρονεῖς* : *λογίζῃ*; aber du verrechnest dich — *καταφρονεῖς;* aber diese Verachtung wird dir theuer zu stehen kommen. Und wir wollen hiebei nicht aus der Acht lassen. dass *ἑκάστῳ* hier dem *σὺ ἐκφεύξῃ* doch gar zu offenbar entgegenarbeitet, um nicht auch darauf mitbezogen werden zu müssen. *σκληρότης*, sonst auch *σκληροκαρδία*, hebr. קְשִׁי Deut. 9, 27. cf. Plut. Mor. I. S. 140 m., Par. I. Sol. S. 174 m. *τὸ σκληρόν* = *ἡ σκληρότης*, V. Cim. S. 1 f., ist diejenige Beschaffenheit des Herzens, bei welcher wir für die Einwirkung der göttlichen Gnade unempfänglich sind. *ἀμετανόητος καρδία* kann, je nachdem, Ursache oder Folge von jener sein und bezeichnet die aus dem Mangel an Erkenntniss sowohl des begangenen Irrthums wie des dadurch erlittenen Schadens hervorgehende Beharrlichkeit auf dem betretenen Irrwege. Im Hebr. wird *μεταμέλεσθαι* oder *μεταμελεῖσθαι* durch נִחַם ausgedrückt z. B. Exod. 13, 17. und das hebr. שׁוּב finden wir in den LXX. durch *ἐπιστρέφειν* gegeben z. B. 2 Chron. 6, 24.; allein da dieses mit jenem, wenn es in Kraft tritt, in nothwendigem Zusammenhange steht, so vereinigt der Syrer beide Vorstellungen in seinem ܬܳܐܒ ܠܶܒ und übersetzt in unserer Stelle ܡܶܛܽܠ ܩܫܝܽܘܬܳܐ ܕܠܶܒܳܟ ܕܠܳܐ ܬܳܐܒ, das heisst auf hebr.: כִּקְשִׁי לְבָבְךָ אֲשֶׁר לֹא שָׁב und auf

griech.: κατὰ τὴν σκληρότητα τῆς καρδίας σοῦ τῆς οὐκ ἀναστρεφούσης. Für ἀμετανόητος steht ἀμεταμέλητος Plut. Mor. I. S. 318 in.: ἡδονὴ ἄλυπος καὶ ἀμεταμέλητος, nur dass das Wort hier die Bedeutung hat: *cuius non poenitet*, wie auch Dion. Hal. A. R. II, 35 m. VIII, 56 in. XI, 13 in. θησαυρίζειν, ansammeln, häufen Herod. II, 86 f. ib. 121, 1 in. entspricht, wie Ph., Thl. V. bemerken, dem πλοῦτος. Der Mensch häuft eigentlich die Sünde; aber mit ihr wächst auf der andern Seite die Strafe und da sich jene zu dieserverhält, wie Ursache und Wirkung, so ist der gebrauchte Ausdruck gerechtfertigt. Wegen der Verbindung des θησαυρίζειν mit ὀργή cf. Jer. 50, 25. Plut. Mor. III. S. 380 m.: ὀργῆς θησαυρός. ἐν ἡμέρᾳ steht nach Vulg., Lth., Bz., Est., A. für εἰς ἡμέραν und es kann nicht geleugnet werden, dass das auch einen sehr guten Sinn geben würde; aber nöthig ist diese Vertauschung der Präpositionen nicht, und zu ὀργήν gezogen, erscheint ἐν so wenig hart, dass es gar nicht nöthig ist, so etwas, wie ἀποκαλυφθησομένην in Gedanken hinzuzufügen, eben so wie man ohne alle Ergänzung sagen kann: „wir getrösten uns der Auferstehung am Tage der Auferstehung; ich sammle schon jetzt zu einem Geschenk an seinem Geburtstage; er bereitet sich Mangel in seinem Alter u. s. w.“ und wenn wir Deutsche an solchen Redensarten etwas zu mäkeln finden, so waren sie doch gewiss dem sich in seiner Sprache freier bewegenden Griechen ganz unverfänglich. So Fr., M., d. W., Rck. Th. und, jedoch der Letztere zwischen beiden Erkl. schwankend, Ph. nehmen Breviloquenz an, bei welcher εἰς als miteingeschlossen zu denken, und verweisen auf Winer und Jac. 5, 3.; aber ἔσχαται ἡμέραι sind nicht ἐσχάτη ἡμέρα, daher Luther richtig: „an den letzten Tagen“, und was die Breviloquenz betrifft, so kann doch nur immer Eins von Beiden Statt finden und εἰς wäre eben so kurz gewesen. Statt ὀργῆς κ. ἀποκαλ. δικαιοκρισ. τ. θεοῦ liest eine starke Zahl von Autoritäten: ὀργ. κ. ἀποκαλ. κ. δικαιοκρισ. τ. θεοῦ und diese Lesart ist von Mll., Bg., Mtth., Kpp., Kn., Vt., Fr., Ph. vorgezogen worden. Dann könnte ἀποκάλυψις nach Or. die Offenbarung der κρυπτὰ τ. ἀνθρώπων v. 16. bedeuten; nur spricht dagegen, dass ὀργή und δικαιοκρισία, wofür 2 Thess. 1, 5. δικαία κρίσις cf. 2 Mcc. 12, 41: τοῦ δικαιοκρίτου κυρίου, nur mit θεοῦ verbunden werden können, während das mittlere ἀποκάλυψις etwas den Menschen Betreffendes enthält, daher ich bei Annahme dieser Lesart vor-

ziehen würde, mit Fr. ἀποκάλυψις von der an jenem Tage zu erwartenden sichtbaren Erscheinung des Richters zu verstehen cf. 1 Cor. 1, 7. Ph. bezieht die ἀποκάλ. auf die bis dahin den Menschen verborgene δικαιοκρισία Gottes, wodurch am Wenigsten das καί erklärt würde. Weil aber alle diese Autoritäten jüngeren und abgeleiteten Ursprungs sind, so haben Grsb., Lehm., Schlz. und mit ihnen Rck., O., d. W., Thl., A. die andere Lesart beibehalten und wenn sich die ἀποκάλ. so ohne nähere Bestimmung des Objects zwischen ὀργή und δικαιοκρισία etwas sonderbar ausnimmt, auf Menschliches bezogen noch sonderbarer erscheinen würde, von Christo verstanden aber an dieser Stelle zu früh kommt, so scheint sie allein die richtige sein zu können. Wie nun aber die möglicherweise; denn Gedanke und Worte sind zu einfach, um nicht auch anderwärts eben so gefunden zu werden, nur mit Veränderung der Person aus Psalm 62, 13: כִּי־אַתָּה תְשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ oder nach LXX.: ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ entlehnten Worte: ὃς ἀποδώσει κ. τ. λ. in dogmatischer Hinsicht haben Schwierigkeiten bereiten können, ist nicht ganz leicht einzusehen; denn abgesehen davon, dass unser Ap., vorausgesetzt, dass Zeit und Gelegenheit gegeben sind, auch vom christlichen Standpuncte aus überall auf Werke als nothwendige Früchte und Beweise des vorhandenen Glaubens dringt und, wo die Werke fehlten, gewiss so gut wie Jakobus das Vorhandensein des Glaubens geleugnet haben wird, so ist ja so ziemlich klar, dass wir uns hier noch nicht auf christlichem Grund und Boden, sondern unter dem Gesetz befinden, wo die Regel gilt: ὁ ποιήσας κ. τ. λ. Cap. 10, 5. und: ἐπικατάρατος πᾶς ὃς κ. τ. λ. Gal. 3, 10. Wie dies auch auf Heiden Anwendung finden könne, ersehen wir aus der ersten Hälfte von v. 12. und dann aus v. 14—16. Es ist dies ein so nothwendiges Mittelglied in der Beweisführung, welche der Ap. angetreten hat, dass ohne dasselbe weder die Hülfsbedürftigkeit überhaupt noch insbesondere das Bedürfniss der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nachgewiesen werden kann. O. giebt zu, „dass die Argumentation, nach welcher wirklich Jemand um der Werke willen das ewige Leben erhalte, wenn er sie nehmlich habe; es habe sie aber keiner und darum bekomme auch keiner um der Werke willen das ewige Leben, an sich nach paulin. Grundsätzen wohl denkbar sei; aber dann müsste er nicht unmittelbar

darauf von Heiden reden, die des Gesetzes Werke thun v. 14. 15.“ Thl. setzt, nach dem oben Bemerkten die guten Werke als Beweise des vorhandenen Glaubens nehmend, diesen voraus. D. W. unterscheidet zwischen den Werken als materialem und der sittlichen Ueberzeugung als formalem Massstabe des Gerichts, womit der Rechtfertigungslehre des Ap. nicht widersprochen werde, indem diese die ursprüngliche sittliche Zurechnung nicht aufhebe, sondern vielmehr voraussetze, und das Ergebniss derselben, dass kein Mensch dem göttlichen Gesetze Genüge leistet, zur Vollendung des sittlichen Characters durch den Glauben geltend mache. Rck. findet es einerseits nicht ganz richtig, wenn man behauptet, dass Paulus die Seligkeit vom Glauben allein ableite; er leite davon nur die *δικαιοσύνη* ab, nach deren Empfang er ein sittliches Leben fordere, so dass er wohl sagen könne, am letzten Tage vergelte Gott einem jeglichen nach seinem Thun hienieden cf. 2 Cor. 5, 10. Eph. 6, 8.; andrerseits, und das ist das Richtigere, spricht der Ap. nach ihm nicht davon, wie es sein wird, seit der neue Gnadenweg vorgezeichnet worden, sondern davon, wie es ursprünglich gewesen ist. Zur Vermehrung der Schwierigkeiten setzen diese Ausleger aber mit den übrigen voraus, dass der Ap. v. 14. von einer wirklichen, sei es auch nur theilweisen, Erfüllung des Gesetzes von Seiten der Heiden rede. Die Unmöglichkeit einer solchen Interpretation von v. 14. zu zeigen wird zu seiner Zeit versucht werden; aber selbst wenn dieser Versuch misslänge, so würde doch immer noch viel weniger die Möglichkeit jener andern Erklärung bestritten werden können, nach welcher wir dort die Behauptung einer, wenn auch nur theilweisen, Gesetzeserfüllung von Seiten der Heiden gar nicht zu suchen haben. Und sollte es denn, wenn wir unter zwei Dingen zu wählen haben, nicht gerathener sein, dasjenige zu nehmen, welches der Auffassungsweise des Ap. überhaupt und besonders seinem Gedankengange hier am Angemessensten ist, und dasjenige aufzugeben, welches mit andern deutlichen Aeusserungen im Widerspruch steht und an dieser Stelle gar nicht zur Sache gehört? Der Ap. soll nach der gew. Auslegung Cap. 1, 18—32. zeigen, dass die Heiden allen möglichen Lastern verfallen sind und daraus folgern, dass auch alle Juden vor dem göttlichen Richterstuhle werden verurtheilt werden. Was soll da die Behauptung oder Anführung, dass die Heiden doch das Gesetz theilweise erfüllen können? Nehmen wir dagegen an, er

lasse auf das Cap. 1. in Beziehung auf die Heiden beschriebene und nach der bisherigen Auffassung zu Anfang dieses Capitels auch auf die Juden extendirte sündliche Verderben das Gericht folgen als ein ganz allgemeines für Juden und Heiden, so konnte gegen die Gerechtigkeit desselben in Betreff der Juden, in so fern es ausgemacht war, dass sie ein Gesetz erhalten hatten, zwar nichts eingewendet werden, wenn nur bewiesen wurde, dass sie es nicht erfüllten; aber in Betreff der Heiden liess sich mit Recht die Frage aufwerfen, wie sie wegen ihrer Handlungen gerichtet werden könnten, da ihnen das Gesetz nicht gegeben war, ihnen daher Gott nicht angezeigt hatte, wie sie ihre Handlungsweise einzurichten hätten, um vor ihm gerecht zu werden? War es da nicht in der Ordnung, die Statthaftigkeit des ἀνόμως ἀπολεῖσθαι dadurch zu erklären, dass er zeigte, wie Gott auch den Heiden etwas gegeben, was bei ihnen des Gesetzes Stelle vertreten soll? Ausserdem möchte ich gegen Thl., d. W., Rck., gegen den Letzteren in Beziehung auf seine erste Behauptung, zu bedenken geben, dass, wenn die Werke auch nur als Folge des Glaubens zu betrachten sind, dennoch, wenn es so gemeint war, nach der schon vorhergegangenen Erklärung, dass die Gerechtigkeit und mit ihr die Rettung, nehmlich vom Gerichte, nur aus dem Glauben komme, dieser Glaube an dieser Stelle doch wohl unmöglich ganz verschwiegen werden konnte. Eben so schweigt der Ap. von Christo und von Allem, was nur im Entferntesten darauf deuten könnte, dass er von N. T. lichen Zuständen spreche; und wenn von N. T. lichen Zuständen die Rede ist, was sollen ἥμαρτον und ἀπολοῦνται v. 12., wovon sich doch der mit ὅταν anfangende Satz durch sein γάρ als Erkl. ausweist? So bringen wir unauflösliche Verwirrung in die sonst einfache, klare und bündige Gedankenfolge, wenn wir vorweg nehmen, was nach des Ap. weise angelegtem Plane erst Cap. 3, 21. folgen soll und kann. Wenn Ph. dagegen hervorhebt, dass v. 16. Jesus Christus wirklich als Richter genannt ist, so muss bemerkt werden, dass Jesus Christus auch schon vor seiner Menschwerdung zum Richter bestimmt gewesen ist, ja dass die ursprüngliche Anforderung durch den Eintritt des Christenthums in so fern keine Veränderung erleidet, als es immer dieselbe δικαιοσύνη θεοῦ ist, welche vor der Succumbenz bewahrt, nur dass sie dort eine ἰδία, hier eine im Glauben ergriffene fremde und nur λογιζομένη ist. Ja wir werden im nächsten Verse sehen,

wie möglicherweise sogar unter ἔργον ἀγαθόν der Glaube an Christum verstanden werden könne, ohne dass wir darum nöthig hätten, v. 8—15. von Andern zu verstehen, als welche das Ev. noch nicht angenommen haben. Wo aber von Christen die Rede ist, da können die Einen nicht ἀνόμως, die andern διὰ νόμου gerichtet werden; sondern da hört der Unterschied zwischen ἀνόμως und ἐν νόμῳ auf, weil sie allzumal Einer geworden sind in Christo Jesu.

v. 7. 8. Je nachdem die Menschen sind oder nicht sind, was sie sein sollen und was zu sein sie durch Gottes Gesetz gelehrt werden, theilt sich das Gericht in Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen. Was die Erstere anbetrifft, so hat theils der ungew. Ausdruck καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ an sich und wegen des unmittelbar davor stehenden τοῖς, theils der gleichmässig als Object des ζητεῖν wie des ἀποδιδόναι mögliche zweifache Acc. vor und hinter ζητεῖν zu sehr verschiedenen Constructionsversuchen die Veranlassung gegeben. Phot. bei Oek., Ambr., Lth., Est., Rch., Pl. A. haben mit Annahme eines Hyperbaton δόξ. κ. τιμ. κ. ἀφθ, zum Obj. der ἀπόδοσις und dagegen ζωὴν αἰών. zu dem des ζητεῖν gemacht, nur dass die Ersteren καθ' ὑπομ. ἔ. ἀγ. ebenfalls zu ἀποδώσει ziehen und als Norm der Vergeltung ansehen, ζητ. ζωὴν αἰών. aber mehr appositionell nehmen, während der Letztgenannte τοῖς καθ' ὑπ. ἔ. ἀ. als Subst. zu sammenfasst und ζητοῦσι caussal nimmt, also nach der ersten Fassung: τοῖς μὲν, ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον, ἀποδώσει δοξ. κ. τιμ. κ. ἀφθαρσίαν καθ' ὑπομονὴν ἔργ. ἀγαθοῦ, und nach der zweiten: τοῖς μὲν καθ' ὑπομ. ἔγρ. ἀγ. (sc. οὖσιν) ἀποδώσει δόξ. κ. τιμ. κ. ἀφθ., ζητοῦσι (= διότι ζητοῦσι) ζωὴν αἰών. Diese Construction schiebt die Vergeltung auf unleidliche Weise zwischen das Subj. hinein und stellt dem folgenden τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας, wenn wir Pl. ausnehmen, das einfache τοῖς μέν gegenüber, auf welches man lieber ein blosses τοῖς δέ erwarten würde. Alle übrige Interpreten nehmen δόξ. κ. τιμ. κ. ἀφθ. zum Obj. des ζητεῖν und ζωὴν αἰών. zu dem der ἀπόδοσις. Schr. stimmt mit den Vorigen darin überein, dass er mit den zuerst Genannten καθ' ὑπ. ἔ. ἀ. zur Norm der ἀπόδοσις macht und mit Pl. ζητοῦσι caussal fasst: τοῖς μὲν ἀποδώσει ζωὴν αἰώνιον καθ' ὑπομονὴν ἔργ. ἀγ., ζητοῦσι (= διότι ζητοῦσι) δόξ. κ. τιμ. κ. ἀφθ., wogegen in Beziehung auf die Gegenüberstellung des blossen τοῖς μέν und τοῖς ἐξ ἐριθείας v. 8. dasselbe, wie vorher, und ausserdem

zu erinnern ist, dass einerseits die von einem und demselben Verb. ἀποδώσει abhängigen Norm und Obj. der Vergeltung durch das zwischen eingeschobene Subj. derselben, und andrerseits das Subj. und der dazu gehörige caussale Beisatz durch die zwischen eingeschobene Norm getrennt werden. Bg., Grsb., Kpp., Fr. dagegen fassen τοῖς μὲν καϑ' ὑπ. ἔ. ἀγ., wie oben Pl., substantivisch als Subj. der Vergeltung zusammen und fügen dazu δόξ. κ. τιμ. κ. ἀφϑ. ζητοῦσι mit caussaler Bedeut. des Partic. Aber die Zusammenfassung von οἱ καϑ' ὑπ. ἔ. ἀγ. sc. ὄντες, welche allerdings zu οἱ ἐξ ἐριϑ. einen recht passenden Gegensatz geben würde, wird zwar von Rck., aber, und, wie es mir scheint, mit Recht, nicht von Thl., d. W., Ph. durch Berufung auf οἱ κατὰ σάρκα ὄντες Cap. 8, 5. für gerechtfertigt gehalten, indem zwischen οἱ κατὰ σάρκα ὄντες und οἱ κατὰ σάρκα ein nicht zu übersehender formeller Unterschied Statt findet, und die Verbindung des Partic. ζητοῦσι mit τοῖς ist so natürlich, dass man es sich kaum weder als Appos., wo man dazu den Art. vermissen würde, noch als causs. Beisatz gefallen lassen kann. Daher haben denn die meisten älteren und neueren Ausleger, unter den Ersteren Vulg., Or., Er., Clv., Grt., unter den Letzteren Schlz., Bnck., Glck., Klln., O., Thl., d. W., Rck., Ph. τοῖς μὲν δόξ. κ. τιμ. κ. ἀφϑ. ζητοῦσι zusammengefasst und καϑ' ὑπ. ἔ. ἀγ. als ζγτοῦσι bestimmend angesehen, so dass es nun heisst: „(wird) denen, welche beharrlich in guten Werken nach Ruhm, Ehre und Unvergänglichkeit trachten, das ewige Leben (geben)", und die gegen diese Erkl. von Fr. auf den Mangel an Concinnität des Satzes sowohl in sich selbst wegen der Länge des Dativs und der Kürze des das Obj. der ἀπόδοσις bildenden Acc., wie im Vergleich zum folgenden Satze, und von Rch. auf den Mangel eines Obj. der δόξ. κ. τιμή und auf die Unzulässigkeit des Ausdrucks ζητεῖν ἀφϑαρσίαν gegründeten Einwendungen sind von Rck., die ersteren als gar nicht Statt findend, die letzteren als unerheblich, beseitigt worden. Noch ist zu erwähnen, dass Bz., Pl., Hrz. den Gen. ἔργου ἀγ. gänzlich von ὑπομονήν trennen und von δόξαν abhängig machen, was nicht gestattet werden kann. κατά vor ὑπομονήν zeigt nach Schlcht., Rsnm., d. W., Rck. das Mittel cf. Plut. Mor. II. S. 131 in.: κατὰ τὰς ἀποδημίας φαυλότεροι γίνονται, VI. S. 322 m.: βλέπει κατὰ τ. ὄψιν κ. τ. λ. Jos. Antt. II. 15 §. 3 in.: ὡς κατὰ γοητείαν τοῦ Μωϋσ. τούτων γεγονότων, nach Thl. die Ursache cf. Thucyd. 5, 43: αὐτὸν κατά τε τὴν νεότητα ὑπεριδόν-

τες κ. τ. λ. Plut. Par. I. comp. Thes. c. Rom. S. 79 in.: καθ' ἡδονὴν πεπρᾶχθαι. Jos. Antt. V. 2 §. 12 f.: κατὰ τὴν Ἰσραηλιτῶν σοφίαν σώζεται. XVIII. 6 §. 3 S. 147 f.: συνεχώρει ἐκεῖνος κατὰ τὸ μὴ εἶναι ἄλλως ποιεῖν., nach Ph. aber in seiner gew. und eigentlichen und auch in den angeführten Stellen zu Grunde liegenden Bedeutung die Regel, welcher der Mensch bei seinem Streben folgt, oder auch das Gebiet an, auf welchem er sein Streben an den Tag legt. ὑπομονὴ ἔ. ἀγ. wird fast ohne Ausnahme, wie 1 Thess. 1, 3: ὑπομ. ἐλπίδος als ein Beharren in der Hoffnung, oder der Hoffnung, so hier als eine Beharrlichkeit in guten Werken aufgefasst, wobei von Klee, Rch., Rck. als nicht unwahrscheinlich angenommen wird, dass der Ap. absichtlich den Sing. von ἔργον gewählt habe, um die Einheit des Handelns auszudrücken. Dieser Auffassung steht aber sowohl der Begriff der ὑπομονή wie der Sprachgebrauch hinsichtlich der Bedeutung des Gen. bei diesem Worte ganz entgegen. ὑπομονή von ὑπομένειν, ursprünglich: auf Jemand oder etwas warten, seine Ankunft oder sein Eintreffen abwarten Plut. Par. III. Timol. S. 34 in. Mor. II. S. 61 f. Thucyd. 5, 50., dann in Betreff unangenehmer oder schwieriger Dinge: sich einer Sache unterziehen, sie sich gefallen lassen, leiden Demosth. I. Phil. II. S. 74 in. Plut. Par. IV. Mar. S. 139 m. Lys. S. 175 in., auch: über sich vermögen ib. VI. Alex. S. 176 m. S. 227 m., heisst nicht Beharrlichkeit oder Ausdauer und kann es auch nicht heissen. Unter den Compp. von μονή, welches entweder der κίνησις entgegengesetzt ist ib. Mor. III. S. 170 f. oder auch das Bleiben in der Zeit V. S. 379 in. bedeutet, unterscheidet der Grieche, um von den übrigen zu schweigen, zwischen διαμονή, ἐπιμονή und ὑπομονή dergestalt, dass das Erste das pass. Bleiben in der Zeit, die Dauer, das Fortbestehen Plut. Mor. IV. S. 57 m. III. S. 171 m. Par. VII. S. 240 m., das Zweite das act. absichtliche Bleiben, die Ausdauer, Beharrlichkeit ib. Mor. I. S. 50 f. Par. V. Sert. S. 204 in., das Dritte das Bleiben bis zu einem bestimmten Ziele und zwar entweder bei angenehmen Ereignissen das willige Warten, die Erwartung, ja sogar die Hoffnung Jer. 17, 13., oder das widerstrebende d. h. mit innerem Kampf verbundene sich Unterziehen, Ertragen im Gegensatze zum Fliehen und Zurückweichen bedeutet z. B. Plut. Par. III. Aem. P. S. 90 in., wo ὑπομονὴ θανάτου der φυγὴ θανάτου entgegensteht. Wie nun ὑπομένειν τινά nicht heisst:

bei Jemand bleiben oder beharren, sondern auf Jemand warten, so heisst auch Plut. Par. III. Timol. S. 39 m.: *ὑπομένειν τ. συμφοράν* nicht: in dem Unfall beharren, sondern: sich dem Unfall unterwerfen. Eine andre Bewandtniss kann es auch mit *ὑπομονή* nicht haben und der Gen. wird bei diesem Worte als *gen. obi.* nicht das anzeigen, wobei Jemand im Ertragen beharrt, sondern den Grad und das Ziel, bis zu welchem sich das Ertragen erstreckt. So heisst *ὑπομ. θανάτου* nicht: Beharrlichkeit im Tode oder bis zum Tode, so dass der eigentliche Gegenstand des Leidens etwas Anderes wäre, sondern: Ertragung des Todes, ib. VII. Jul. Caes. S. 18 m. *ἡ τ. πόνων ὑπομονή* nicht: Beharrlichkeit in Ertragung der Mühen, sondern: Ertragung der Mühen u. s. w. und so wird im N. T. *ὑπομ. ἐλπίδος* nicht: ein Beharren in der Hoffnung, sondern entweder ein Abwarten der Hoffnung d. h. des gehofften Gegenstandes, oder auch wohl ein geduldiges sich Unterziehen sein, welches die Hoffnung bewirkt, so dass in letzterem Falle der Gen. gar nicht als *gen. obi.* zu nehmen wäre, so wie Mtth. 10, 22: *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος* nicht heisst: „wer beharrt bis ans Ende", sondern: „wer sich allen den Leiden, von welchen ich so eben geredet, bis ans Ende unterzieht".

Wenden wir uns nun zur vorliegenden Stelle, so müssen wir auf den entgegengesetzten Standpunkt Rücksicht nehmen, von welchem aus der Heide und unser Ap. die natürliche Beschaffenheit des menschlichen Herzens betrachtet. Jener, welcher von einer durch die Sünde verloren gegangenen Integrität der ursprünglichen Beschaffenheit desselben nichts weiss, hält den Menschen für von Natur zum Guten geneigt, und wenn er sich auch die allg. Verderbniss nicht verhehlen kann, so sieht er doch wenigstens die in der allg. Meinung besonders verpönten und gebrandmarkten Sünden für solche an, welche mit der Natur des Menschen streiten und kann daher recht gut sagen Plut. Par. III. M. Cat. Mai. S. 227 in.: *εἰ ἀναγκασθεὶς ὑπέμεινε τὸ ἔργον*, IV. Mar. S. 139 m. V. Luc. S. 35 f.: *ἔργον οὐ σεμνὸν - - - ὑπέμεινε παρὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν*, VI. Alex. S. 176 m. S. 227 m. und Theophr. char. eth. S. 20 m. von einer *ὑπομονὴ αἰσχρῶν ἔργων καὶ λόγων* reden und ein Fall, wie Plut. Par. III. Aem. P. S. 80 in. gilt ihm als Ausnahme und Beispiel völliger Entartung. Dieser dagegen hält den Menschen für von Natur so geneigt zum

Bösen und so abgeneigt dem Guten, dass er Letzteres nicht ohne Selbstverleugnung begehren und thun kann und von diesem Gesichtspunkte aus scheint er mit demselben Rechte, mit welchem Theophr. von einer *ὑπομονὴ αἰσχρ. ἔ.* redet, eine *ὑπομονὴ ἔ. ἀ.* zu statuiren und wir werden unter diesem letzteren Ausdruck nicht eine Beharrlichkeit in guten Werken, was er nicht bedeuten kann, sondern ein mit Selbstverleugnung verbundenes sich dem guten Werke Unterziehen zu verstehen haben. Diese Auffassung von *ὑπομονή* verlangt auch der Gegensatz des folgenden Verses, in welchem nicht von Unbeständigkeit oder Schwäche, sondern von *ἐριθεία* und *ἀπειθεῖν* die Rede ist. Nur Eines bleibt auch bei dieser Erkl. unerklärt. Man fragt nehmlich billig, warum der Ap. anstatt des ihm sonst geläufigen und in diesem Zusammenhange sehr natürlichen *gen. plur.* den *gen. sing.* gesetzt habe, und diese Frage findet nach meinem Dafürhalten in der Absicht des Ap., die Einheit und das Gleiche der ganzen Handlungsweise dadurch auszudrücken, darum keine befriedigende Beantwortung, weil eine solche Ausdrucksweise, wenn da nichts weiter hinzugefügt wird, in der griech. Sprache eben so unbekannt ist, wie in der unsrigen. Dann bleibt nur noch ein Ausweg, welchen ich aber wegen des zu erwartenden Widerspruchs kaum anzugeben wage; aber ich will es doch thun, weil ich eine genauere Prüfung desselben für der Mühe werth halte. Phil. 1, 6. nennt der nehmliche Ap. Paulus die Bekehrung des Menschen, das ganze Werk seiner Erlösung, ein *ἔργον ἀγαθόν* und zwar, wie hier, ohne Art.. Sicherlich ist es in jener Stelle nicht so zu fassen, als ob da stände: das gute Werk, sondern der Ap. bedient sich des unbestimmten Ausdrucks, wie wir das oft thun, weil er ein ganz bestimmtes im Sinne hatte und gar keinen Zweifel hegte, dass dieses bestimmte Werk von allen seinen Lesern ebenfalls verstanden werden würde. Könnte nun nicht vielleicht auch hier unter *ἔργον ἀγαθόν* das Erlösungswerk und die dadurch zu vollziehende Bekehrung des Menschen verstanden werden, so dass *ὑπομονὴ ἔ. ἀγ.* die mit Verleugnung seiner selbst verbundene Unterziehung des Menschen in Beziehung auf dieses Werk, die Unterwerfung des Menschen unter dasselbe bezeichnete, und also im Wesentlichen dasselbe wäre, wie *ὑπακοὴ πίστεως* Cap. 1, 5.? Ja in diesem Falle wäre es gar nicht einmal nothwendig, den *gen.* als *gen. obj.* zu nehmen, sondern man könnte unter *ὑπ. ἔ. ἀγ.* die von dem guten

Werke, der Bekehrung, gewirkte Ergebung in das zu Tragende verstehen, wiewohl ich mit Rücksicht auf das unmittelbar vorhergegangene *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* jedenfalls die Erkl. vorziehe, nach welcher *ἔργον ἀγαθόν* als ein Werk betrachtet wird, dem sich der Mensch unterziehen soll. Bedenklich macht mich nur das schon wiederholt von mir selbst geforderte Entfernthalten alles dessen, was auf das Christenthum Bezug hat; allein ein so gänzliches Fernhalten jeder Hinweisung auf das Christenthum ist nicht nothwendig. Wir haben schon beim vorigen Verse gesehen, dass v. 16. Jesus Christus als zukünftiger Richter genannt wird; warum sollte der Ap. nicht auch hier auf die Nothwendigkeit der Unterwerfung unter den Glauben hinweisen. Es genügt vollkommen, wenn wir nur v. 8—15. von solchen verstehen, welche das Christenthum noch nicht angenommen haben. Auch würde der allgemeine Ausdruck in so fern etwas für sich haben, als eben der Ap. da, wo er von christlichen Zuständen noch nicht redet, eben nur eine leise Andeutung zu geben beabsichtigt, ja die Bekehrung ganz allgemein fassen kann, ohne sich vorläufig darüber auszulassen, auf welchem Wege dieselbe allein zu Stande kommen kann, und die Sache selbst empfiehlt sich auch deshalb, weil auf der andern Seite d. h. v. 8. von keinen Werken, sondern nur im Allgemeinen von Ungehorsam gegen die Wahrheit und von Gehorsam gegen die Ungerechtigkeit die Rede ist, bei dieser Auffassung also ein recht guter Gegensatz gewonnen würde. Als Ziel des Strebens sind *δόξα*, *τιμή* und *ἀφθαρσία* angegeben, die beiden Ersteren häufig mit einander verbunden stehend z. B. im N. T. 1 Tim. 1, 17. Hebr. 2, 17. Apoc. 4, 9. 11., bei den LXX. als Uebersetzung des hebr. כָּבוֹד וְהָדָר, in den Class. Ael. V. H. 2, 10 f. Plut. Par. I. Num. S. 126 m. II. Fab. M. S. 164 f. III. Pel. S. 129 f. VIII. Cic. S. 93 in. IX. Galb. S. 196 in., daher es wohl nicht nöthig, nach sogenanntem Hebraismus ein Hendiatrion d. h. die drei Begriffe für *δόξα τιμία καὶ ἄφθαρτος* oder für *ἀφθαρσία ἔνδοξος κ. τιμία* anzunehmen. *δόξα* kann von *τιμή* entweder so unterschieden werden, dass jenes den auf der guten Meinung, welche wir bei Andern erwecken, beruhenden Ruhm, dieses die in besonderen Ehrenbezeigungen bestehende Aeusserung dieser guten Meinung, oder der biblischen Anschauung angemessener so, dass jenes die durch die Theilnahme an der göttlichen *δόξα* und durch das

Uebergehen derselben in sein eigenes Wesen bedingte Vollkommenheit des Menschen, dieses die Anerkennung derselben von aussen her bezeichnet cf. Arist. Eth. Nic. IV. 3, 10: ἡ τιμὴ μέγιστον τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν; daher denn auch die Möglichkeit der Verbindung τιμῆς δόξαν Luc. IV. S. 83 m. Dion. Hal. de Demosth. 31 in. ἀφθαρσία, der φθορά entgegengesetzt 1 Cor. 15, 50., bildet als Ziel die nothwendige Grundlage von allem dem, was sich über die Schranken dieses irdischen Schauplatzes erhebt, und δόξ., τιμ., ἀφθ. geben zusammen den Inhalt der ζωὴ αἰώνιος cf. Jos. Macc. §. 15. S. 289 in. Plut. Mor. III. S. 1 f., welche den Inbegriff alles dessen bezeichnet, was das letzte Ziel jedes edlen Strebens sein soll.

In v. 8. sind οἱ ἐξ ἐριθείας, wenn das folgende καί auf die Autorität des einzigen Or., welcher ἐκ caussal fasst und καί gar nicht beachtet, nicht gestrichen werden darf, in e i n e n Begriff zu fassen. *ἐκ c. gen.* bezeichnet, wie in den Ausdrücken ὁ ἐκ πίστεως Ἰ. Cap. 3, 22., οἱ ἐκ περιτομῆς Cap. 4, 16., οἱ ἐκ νόμου ib. v. 14., οἱ ἐξ ἀγάπης Phil. 1, 16. entweder eine Eigenschaft, welche das Subj. besitzt, oder ein Volk, wovon es abstammt, oder eine Partei, Art, wozu es gehört, mit welchem der Gen. durch ἐκ verbunden ist, wie denn der Art. im Griechischen vornehmlich im Plur. sehr häufig dazu dient, um vermittelst einer Praepos. das Verhältniss auszudrücken, in welchem die durch jenen Bezeichneten zu einer gewissen Person z. B. Thucyd. 8, 68 in.: οἱ καθ᾽ ἑαυτόν, seine Zeitgenossen, Plut. Par. III. Pel. S. 102 in.: οἱ σὺν αὐτῷ, seine Begleiter, Arist. S. 188 m.: οἱ παρὰ Μαρδ., die Gesandten des M., IV. Sull. S. 216 in.: οἱ ὑφ᾽ αὐτῷ, seine eigene Untergebene S. 236 m.: οἱ περὶ Σ., wo der Ausdruck nicht die Person selbst bezeichnet, die Umgebung des S., ib. Mor. IV. S. 55 m.: οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, die Schüler des P., oder auch wohl zu einer Sache stehen z. B. ib. Par. IV. Sull. S. 227 f.: οἱ περὶ τὰ ἔργα τοῦ Σ., die bei den Verteidigungswerken des S. Angestellten oder Beschäftigten. Besonders ist es die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art oder Partei, welche der Grieche durch ἀπό z. B. Sext. Emp. Th. II. VIII. adu. Log. 191. VII. adu. Log. 48: οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, 153: οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς und eben so gut durch ἐκ ib. 412: οἱ ἐξ ἀκαδημίας, IX. adu. Phys. 66: οἱ ἐξ ἐναντίας, 334: οἱ ἐκ τοῦ περιπάτου ausdrückt. Glck. folgt dem Or., behält aber καί in der Bedeutung: s o g a r bei, bei welcher Auffassung denn das in einigen

Mss. wirklich fehlende *μέν* hinter *ἀπειθοῦσι* freilich gestrichen werden müsste; aber diese Bedeutung von *καί* würde nur in so fern Statt finden können, als es auf einen scheinbaren Widerspruch, auf eine Schwierigkeit hinweisen soll, welche das Partic. in Betreff der Vollziehung des Gerichts an denen *ἐξ ἐριθείας* enthält, mit andern Worten, als es concessiv genommen werden soll: „auch sogar, wenn sie ungehorsam sind", wovon selbstverständlich nicht die Rede sein kann. Nun ist nach Rck.'s Vorgange (doch finden wir's eben so schon bei Scapula) und nach den von Fr. angestellten weiteren Forschungen *ἐριθεία* nicht, wie sonst allgemein geschah, entweder mit Or., Chrys., Thdrt., Thphl., Oek., Vulg., Er., Bz. u. s. w. unmittelbar von *ἔρις*, oder mit Clv., Grt., Schlz., Bnck., Pl., O., Rch. mittelbar von *ἐρεθίζω*, daher denn *οἱ ἐξ ἐριθείας* für *homines contentiosi, obstinaces sc. contra Deum* angesehen wurden, sondern von *ἔριθος*, Tagelöhner, Lohnarbeiter, abzuleiten und Hesych. sagt: *ἔριθοι οἱ γεωργοὶ παρὰ τὸ τὴν ἔραν ἐργάζεσθαι, ἥτις ἐστὶ γῆ, καταχρηστικῶς δὲ καὶ οἱ ἐριουργοὶ ἢ οἱ μισθωτοί* cf. Plat. V. Resp. VII. S. 272 f. VI. Legg. S. 363 f. Hom. Odyss. VI. v. 32: *συνέριθος*, ein Mitarbeiter, vielleicht auch *aemulus*. Von *ἔριθος* kommt das Verbum *ἐριθεύειν*, *ἐριθεύεσθαι*, für Lohn dienen Tob. 2, 11. Aus dieser ersten Bedeutung leitet Rck. die zweite her: sich die Volksgunst zu erwerben suchen, eine Faction machen, durch Geld und Rednerkünste sich emporbringen conf. Hesych.: *ἠριθευομένων*, *πεφιλοτιμημένων*; *ἠριθεύετο*, *ἐφιλονείκει*, cf. *ἐξεριθεύεσθαι* Polyb. X. 25, 9. und es wird Philo leg. ad Cai. p. 1001 Francof. II. 555 M. angeführt, in welcher es heisst: *ἡγεμονία ἀφιλόνεικος καὶ ἀνερίθευτος*. Daher soll unser Wort: 1) Lohndienst, 2) Ränkesucht, factiöses Wesen bedeuten und Rck. wendet die zweite Bedeut. mit besonderer Beziehung auf die Juden in dieser Stelle an. Schlimm ist es, dass alle übrige sechs Stellen des N. T. 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 20. Phil. 1, 16. 2, 3. Jac. 3, 14. 16. und eben so die beiden Stellen Aristot. Polit. V. 2 S. 153 f.: *δι' ἐριθείαν, δι' ὀλιγωρίαν, διὰ μικρότητα, δι' ἀνομοιότητα* und ib. S. 155 f.: *Μεταβάλλουσι δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ ἄνευ στάσεως διά τε τὰς ἐριθείας ὥσπερ ἐν Ἡρείᾳ· ἐξ αἱρετῶν γὰρ διὰ τοῦτο ἐποίησαν κληρωτὰς, ὅτι ᾕρουντο τοὺς ἐριθευομένους*, obgleich in der letzten der Begriff der *ambitio* und des damit verbundenen Bestrebens, Andere auszustechen, ziemlich deutlich hervortritt, nicht

dazu geeignet sind, zur definitiven Entscheidung eine genügende Grundlage abzugeben, nur dass man allerdings aus den Gegensätzen und der Verwandtschaft etwas zu schliessen berechtigt ist; aber es ist nicht genug, um den Begriff der *ἐριθεία* nach allen Seiten festzustellen. Die von Rck., M. verteidigte Bedeutung der Ränkesucht, des factiösen Wesens in Beziehung auf den Particularismus der Juden lässt sich in unserer Stelle, wo ein ganz allgemeines Gericht beschrieben wird und namentlich dieses Wort mit den folgenden durch die Worte: *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* ausdrücklich auch auf die Heiden bezogen wird, wie auch d. W. bemerkt, unter keiner Bedingung festhalten, auch wenn in den von Hesych. zur Erkl. angeführten *φιλοτιμία, φιλονεικία* wirklich ein solches ränkesüchtiges, factiöses Wesen läge, was aber nicht nothwendig damit verbunden ist, und Fr., d. W. haben daher dieselbe aufgegeben, indem Ersterer in den *οἱ ἐξ ἐριθείας* mit Klln. *homines nequam*, Letzterer mit Thl. Streitsüchtige gefunden hat. Rch.: „Widerspännstige.“ Allein da jenes zu allgemein ist und dem Worte von seiner Individualität gar nichts übrig lässt, und dieses wider die aus allen übrigen Stellen ersichtliche Gewohnheit des Ap. als gegen Gott gerichtet gefasst werden müsste, so muss eine andere Bedeutung gesucht werden, welche die Anwendung auf beide Parteien zulässt. In der *ἐριθεία* finde ich nun als wesentlich das Bestreben, sich selbst geltend zu machen und Andern den Rang abzulaufen, womit nicht nur die angeführte Stelle des Aristoteles, sondern auch die Phil. 2, 3. enthaltene Ermahnung als zum Gegentheil der *ἐριθεία* und *κενοδοξία* stimmen und womit auch die von mir angeführte Stelle Polyb. X. 25, 9. nicht streiten würde, und wir können sie hier fassen als das Bestreben, mit Zurücksetzung oder Verdrängung Anderer sich allein vor Gott geltend zu machen. Erwägen wir, dass auch den Heidenchristen das *κατακαυχᾶσθαι τῶν κλάδων* Cap. 11, 17., das *ὑψηλοφρονεῖν πρὸς αὐτούς* ib. v. 20., das *ἐξουθενεῖν* Cap. 14, 3. keineswegs abging und vom Betragen der Juden und Judenchristen noch mehr hervorgerufen und geschärft wurde, und erinnern wir uns auf der andern Seite, dass es dem heil. Ap. vor allen Dingen darauf ankam, die Antecedenzien beider Theile auf's Niveau zu bringen und dadurch die Scheidewand, welche gerade jetzt durch die daraus entspringende gegenseitige Befeindung der Verbreitung des Christenthums hinderlich zu werden drohte, niederzureissen, ja wie besonders dieser

Brief dazu dienen sollte, eine richtigere Beurtheilung des andern Theiles auf beiden Seiten anzubahnen, so werden wir das Hervorheben dieses Irrthums gerade an dieser Stelle nicht allein nicht befremdend, sondern sogar sehr passend finden und uns sowohl mit der ἀλήθεια, welche von keinem Unterschiede weiss und jedem das Rühmen nimmt, wie mit der ἀδικία, welche ja mit den Urtheilen und Bestrebungen dieser Art gegeben war, abzufinden im Stande sein. Ohne vollständige Selbstentäusserung ist kein Erfassen der ἀλήθεια und daher kein Aufgeben der ἀδικία denkbar. Thl. V.: „Streitsucht"; Ph.: „judaisirende Streitsucht", was es, da es auch von den Heiden gelten muss, nicht sein kann. ἀλήθεια, wohl nicht ohne Bezugnahme auf jene ebenfalls so nahe verbundenen ἀλήθεια und ἀδικία Cap. 1, 18. mit dieser Letzteren in Verbindung gesetzt, und daher wohl mit jener identisch, ist die, sei es auf welchem Wege, von Gott geoffenbarte, also nicht nach Ph. die evangelische, noch nach Thl. nicht diese allein. ἀπειθεῖν, ungehorsam sein Plut. Par. III. Aem. P. S. 45 in. S. 112 m. VII. Cat. Min. S. 144 in.

v. 9. 10. In diesen beiden Versen wird mit der Beschreibung des Gerichts fortgefahren. Nehmen wir ὀργὴ κ. θυμός zum Vorhergehenden und setzen hinter θυμός ein Punct oder Komma, wie allgemein geschieht, so erhalten wir einen sehr auffallenden Anakoluth, welcher dadurch nicht erklärt oder gerechtfertigt wird, dass sich ein καταβήσεται oder so etwas leicht suppliren lässt. Wurde der Fehler unabsichtlich begangen, so konnte bei späterem Durchsehen in diesem Falle leicht nachgeholfen werden; fühlte aber der Ap., dass ἀποδώσει sich mit ὀργὴν κ. θυμόν nicht verbinden liesse, so ist nicht abzusehen, warum der gewandte Mann nicht eine andere Auskunft gewählt haben sollte. Nehmen wir dagegen die drei Wörter zu v. 9. herüber, so werden wir keine grösse Härte haben, als wenn etwa ein Herr zu seinem Gesinde sagte: „Ich werde jedem von euch nach seiner Aufführung geben; dem Gehorsamen grossen Lohn, dem Ungehorsamen und Widersetzlichen aber: mein ganzer Zorn und die strengste Strafe über jeden, der meinen gemessenen Befehlen widerstrebt, dagegen meine Gnade und besondere Erkenntlichkeit dem treuen Knechte u. s. w." Eine Unregelmässigkeit bleibt allerdings auch hier; aber sie verhält sich zu jenem Anakoluth, wie eine in der Absicht, der Rede grössere Lebendigkeit zu geben, gewählte Abweichung von der gewöhnlichen Regel, wie wir Aehnliches in jeder Sprache finden werden, zu einem unbe-

greiflichen Fehler cf. Plat. VI. Legg. S. 126 m.: ὃς ἂν ταῦτα τὰ τεθέντα παραβαίνῃ, κολάσει ὁ θέμενος κ. τ. λ.. Hiezu kommt aber, dass ὀργ. κ. θυμ. einerseits zu ζωὴ αἰών. keinen vollen Gegensatz bilden, andrerseits, dass θλίψις καὶ στενοχ. die Fortsetzung des durch ὀργ. κ. θυμ. angefangenen Bildes enthalten, indem, wie ὀργ. κ. θυμ. das Wirkende auf Seiten Gottes, so θλίψ. κ. στενοχ. das Gewirkte auf Seiten des Menschen bezeichnen. ὀργὴ κ. θυμός, auch umgekehrt θυμὸς κ. ὀργή, finden sich oft bei einander z. B. im A. T. Gen. 27, 44. 45., hebr. das Erstere חֵמָה, das Letztere אַף, im N. T. Eph. 4, 31. Col. 3, 8., in den Class. Mc. Ant. 11, 18. Xen. de uen. 10, 15. Polyb. VI. 56, 11. XL. 5, 10. Arist. Eth. Nic. V. 8, 9. Luc. II. S. 87 f. III. S. 387 f. Jos. Antt. XX. 5 §. 3. und ich habe schon bei Cap. 1, 18. auf den Unterschied beider Wörter aufmerksam gemacht cf. noch die angeführten Stellen aus Aristot., Mc. Ant. und Polyb. XXVIII. 17, 5., wo gewiss Niemand ὀργήν mit θυμόν vertauschen würde, und Jos. Macc. §. 3. S. 268 m.: πάντα γὰρ ταῦτα τὰ κακοήθη κ. τ. λ.. θυμός ist die innere Aufwallung der Sele, der Unwille, ὀργή die Aeusserung in Gebehrden, Worten, Werken; Beide sind an sich nicht verwerflich, nur müssen sie gegen das Böse allein gerichtet sein und das Mass nicht überschreiten cf. Jos. ib. θυμούμενός γέ τοι Μωϋσῆς κ. τ. λ. und ib. fin.: θυμόν τις οὐ δύναται κ. τ. λ. und in Betreff der ὀργή Mtth. 5, 22., wo erst durch εἰκῆ die ὀργή straffällig wird ib. 18, 34. Luc. 14, 21., wo der Herr das ὀργίζεσθαι nicht als etwas Tadelnswürdiges ansehen kann, und Eph. 4, 26., wo es für sich gestattet, aber durch den Zusatz καὶ μὴ ἁμαρτάνετε in seine richtige Grenzen gewiesen wird. Bei Gott ist daher θυμός der in seiner Heiligkeit begründete Unwille über das Böse, ὀργή die in der Bestrafung der Sünde bestehende Aeusserung desselben. Gewöhnlich wird sonst der Unterschied so bestimmt, dass ὀργή den dauernden Groll, θυμός die schnell vorübergehende Aufwallung bezeichne. So d. W., Rck., Thl., Ph. nach Ammonius und Eustath. II. α p. 7. Allerdings ist ein Unterschied in der Dauer Beider vorhanden; aber der ist nur Folge des wesentlichen Unterschiedes und betrifft nicht das Wesen selbst. Nach d. W., Thl. dienen beide Wörter zur Verstärkung des Begriffes Zorn, nach Fr. zur Bezeichnung der Dauer, was nicht sein kann. Uebrigens lesen eine Menge von Autoritäten anstatt

θυμὸς *κ.* *ὀργή* umgekehrt *ὀργ.* *κ.* *θυμός*. *στενοχωρία*, eig. Mangel n Raum Plat. VI. Legg. S. 117 in., dann jeder Mangel, Noth Ael. V. H. 2, 41. S. 44 in.: *τοῦ βίου*. 3, 23 in.: *λόγου* und, wenn man besonders den Begriff der Enge berücksichtigt und es nach 2 Cor. 6, 4. von *ἀνάγκη* unterscheiden will, auf die Sele angewandt, sehr wahrscheinlich die Angst derselben, wie auch Syr. ܐܘܠܨܢܐ, *anxietas*, übersetzt hat. Nach d. W., der auf 2 Cor. 4, 8. verweisst, ist es entweder die Stimmung der Angst und Beklemmung oder eine Bedrängniss, aus welcher kein Ausweg ist. Für Letzteres stimmen auch Ph., Thl. V.; allein die Etymologie hat mit dem Auswege gar nichts zu schaffen und schneidet ihn also auch nicht ab, und die angeführte Stelle giebt einen viel besseren Sinn, wenn sie zeigt, dass alle Drangsal dem Christen nur etwas Aeusserliches bleibt. Nach diesem Allen ist entweder *θλίψις* das Positive, *στενοχωρία* das Negative, oder *θλίψις* das von aussen Hinzukommende, *στενοχωρία* das Innere, und im letzteren Falle würde sich nicht allein *στενοχωρία* zu *θλίψις*, wie *θυμός* zu *ὀργή*, sondern auch *θλίψις* zu *ὀργή*, wie *στενοχωρία* zu *θυμός* verhalten. Wollte man aber einwenden, dass bei der von mir vorgenommenen Abtheilung der Verse 8. und 9. der Belohnung zweimal, der Bestrafung aber nur einmal, in der Mitte, Erwähnung geschehen würde, so finde ich einen Grund davon in der nahe liegenden Neigung des Menschen, seine Rede lieber mit etwas Gutem und Angenehmem, als mit etwas Bösem und Unangenehmem zu beschliessen und ein Beispiel in Mtth. 25, 46., wo, nachdem der Herr v. 34. bereits zu den Guten gesagt hatte: *δεῦτε κ. τ. λ.*, es von den Bösen heisst: *καὶ ἀπελεύσονται κ. τ. λ.* und dann zum Schlusse hinzugefügt wird: *οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον*, womit zu vergleichen Luthers Postille ed. Heyder Th. V. S. 111 am Ende des zweites Absatzes: „Bist du ein Christ u. s. w.," wo es zuerst heisst: „so will er dein Arzt, Helfer und Retter sein u. s. w.," und dann in Beziehung auf diejenigen, welche Christum nicht suchen: „Darum muss Christus sich als ein Richter gegen ihnen beweisen" und nun geschlossen wird mit den Worten: „Den Frommen aber, die sich sein trösten, will er Friede schaffen und Ruhe in Ewigkeit." *πᾶσα ψυχὴ ἀνθρώπου* ist Rck., M. nach Pel., der hierin aber Widerlegung der nur das Fleisch für den sündigenden Theil haltenden Gnostiker sieht, nicht blosse Umschreibung, wie Cap. 13, 1:

πᾶσα ψυχή, Jedermann, sondern die Sele als das eigentlich Leidende hervorhebend Dion. Hal. de Thucyd. 27 in.: *πᾶσα ψυχὴ τούτῳ τῷ γένει τῆς λέξεως ἄγεται.* D. W. vergleicht dagegen mit Grt. den Ausdruck mit dem hebr. כָּל־נֶפֶשׁ אָדָם cf. כָּל־נֶפֶשׁ Jos. 10, 28. 30. und נֶפֶשׁ Leuit. 4, 2., nimmt ihn für Hebraismus und übersetzt: „jede Menschensele" d. h. jeder Mensch, verlangt auch für den andern Fall *ἐπὶ ψυχ. παντὸς ἀνθρ.* oder *ἐπὶ πᾶσαν ψυχ. ἀνθρώπων.* Fr., Ph., Thl. stimmen bei und, wie es mir scheint, mit Recht, und zwar auch darum, weil, wenn auf *ψυχή* ein besonderes Gewicht gelegt würde, auch auf der andern Seite etwas Aehnliches zu erwarten gewesen wäre. Die Berechtigung liegt aber freilich darin, dass die Sele als das allein Fmpfindende der eigentliche Mensch ist cf. Plat. VI. Legg. S. 282 m. (S. 851 d.): *πᾶσα ψυχὴ πολίτου παντὸς οὐκ ἄν ποτε δύναιτο τῶν ἄλλων ἐπιμέλειαν ἴσχειν* S. 294 m. (S. 839 d.): *πᾶσαν ψυχὴν δουλώσεσθαι.* Der von Fr. gegen die erste Auffassung vorgebrachte Grund, dass nach Mc. 9, 43. Luc. 12, 4. 5. vorzüglich der Leib der leidende Theil sei, kann wohl nicht ernstlich gemeint sein, oder wir müssten in unserer Stelle dieselbe bildliche Ausdrucksweise annehmen. *κατεργάζεσθαι* enthält nach Fr., Ph. schon für sich einen schlechten Sinn, wie das lat. *committere* in der betr. Bedeutung und es ist nicht zu leugnen, dass bei den Class., wie im N. T. *κατεργάζεσθαι* zuweilen in bösem Sinne und im N. T. in diesem seltener *ἐργάζεσθαι* stehe; doch finden wir Rom. 5, 3. 7, 18. 15, 18. Phil. 2, 12. Jac. 1, 20. 2, 9. *κατεργάζεσθαι* in gutem und Mtth. 7, 23. Rom. 13, 10. *ἐργάζεσθαι* in bösem Sinne gebraucht, daher d. W., Rck. diesen Unterschied mit Recht nicht anerkennen. Von class. Stellen vergl. man ausser der schon von Andern angeführten Antiph. XIV. p. 133, wo *ἐργάζ.* in bösem Sinne stehen soll, noch Xen. Memor. III. 6, 18. Hier. 2, 2. Plat. VII. Tim. S. 100 m. Aristot. de iuu. et sen. 2. S. 172 in. Problem. 30, 1. Polit. V, 8. S. 178 in. VIII, 3 f. Lys. S. 25 in. S. 260 m. S. 265 f. S. 266 m. Plut. Par. I. Thes. 29 m. Sol. 16 in. III. Timol. 36 in. Dion. Hal. A. R. IV, 9 (S. 19 f.) VI, 76. S. 353 in. ib. ars rhet. 3 f. ib. de Demosth. 53 f., wo *κατεργάζ.* in gutem, und Plat. III. Gorg. 74 (S. 110 m.) 78 (S. 115 m.) Thucyd. 6, 29 in. Luc. II. Phal. pr. 3 in. Alex. 55 f. 56 f. IV. Ner. 10 in. Lys. S. 113 m. S. 128 m. zweimal Dion. Hal. A. R. I, 78 in. II, 53 in. III, 28

(S. 299 m.) V, 4 in. VII, 5 in. 19 f. 66 f. zweimal VIII, 24 (S. 152 m.) 25 in. Plut. Par. I. Lyc. 28 f. Comp. Lyc. c. Num. 3 f. III. Marc. 20 in. Cat. M. 21 m. (S. 239 m.) Comp. Ar. c. Cat. m. 4 f. Jos. Antt. II. 5 §. 2 f. 6 §. 8 (S. 85 in.) V. 1 §. 18 in., wo *ἐργάζ.* in bösem Sinne steht. *εἰρήνη* fasst, wie das hebr. שָׁלוֹם, wenn dadurch, wie hier, ein Verhältniss der Menschen zu Gott bezeichnet wird, den innern und äussern Frieden und somit alle wahre Glückseligkeit zusammen. Während nun *ἐπὶ πᾶσ. ψυχ. ἀνθρ.* und *παντί*, sowie der jedesmalige Schluss *Ἰουδ. τε πρῶτ. κ. Ἑλλ.* wieder zum unumstösslichen Beweise dienen, dass der Heide mitbegriffen ist, rückt der Ap. dadurch seinem Ziele um einen guten Schritt näher, dass er beide Hälften, mit denen er es zu thun hat, bei Namen nennt. Wegen des Vortritts, den er dem Juden einräumt, ist bereits bei Cap. 1, 16. auf Cap. 15, 8. hingewiesen worden; aber je grösser die Bevorzugung, desto grösser die Anforderungen, welche gemacht werden, desto grösser also auch die Verantwortlichkeit Mtth. 11, 21—24., und was v. 9. mit der einen Hand gegeben wird, das wird v. 10. mit der andern wieder genommen.

2. Die Rechtfertigung des Gerichts.

a. Im Allgemeinen.

Im Allgemeinen rechtfertigt der Ap. das künftige Gericht durch Hinweisung auf Gottes Unparteilichkeit, welche darin besteht, dass Er in Beziehung auf die auf beiden Seiten gleichen Darbietungen von Lohn und Strafe auf beiden Seiten auch die nehmliche Bedingung zu Grunde legt und welche daher durch die auf beiden Seiten gleiche Entziehung des Lohnes und Auferlegung der Strafe nicht verletzt werden kann, wenn die gestellte Bedingung auf beiden Seiten nicht erfüllt wird, v. 11—13.

11. „Denn bei Gott findet keine Parteilichkeit Statt.
12. So viele nehmlich ohne Gesetz gesündigt haben, werden ohne Gesetz auch verloren gehen, und so viele unter dem Gesetz gesündigt haben, werden durch das
13. Gesetz verurtheilt werden; (denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden für gerecht erklärt werden)."

v. 11—13. Mit v. 11. beginnt ein neuer Abschnitt, in so fern der Ap., nachdem er das Gericht zuerst in Beziehung auf die *ἀπόδοσις* überhaupt durch *ἑκάστῳ* v. 6., dann insbesondere in Beziehung auf die Strafe durch *ἐπὶ πᾶσ. ψυχ. ἀνθρ.* v. 9. und in Beziehung auf den Lohn durch *παντὶ* v. 10., endlich die beiden letztenmal durch die den in *πᾶς* enthaltenen Ausdruck der

Gesammtheit nach dem vorliegenden Interesse auseinanderlegenden Worte: Ἰουδ. τε πρ. κ. Ἑλλ. als ein durchaus allgemeines und keinerlei Ausnahme statuirendes dargestellt hat, nun zur Erklärung oder vielmehr Rechtfertigung dieser Universalität übergeht, und zwar zuerst im Allg. und auf Seiten des Richters durch Hervorhebung derjenigen Seite seiner Gerechtigkeit, nach welcher er überall das Gleiche bietet und das Gleiche fordert oder überall die Spendung der gleichen Wohlthaten von der Erfüllung der gleichen Bedingung abhängig macht; und dann im Besondern und auf Seiten der zu Richtenden, indem ihnen jeder Einwand, welchen sie zu ihrer Entschuldigung vorzubringen etwa geneigt sein könnten, als unstatthaft genommen wird. Was das Letztere betrifft, so kann es nach der Lage der Sache, mindestens nach der erklärten Ueberzeugung des Ap. überhaupt und besonders nach der Cap. 1, 18—32. vorangegangenen grossartigen Zeichnung, auf beiden Seiten nicht die Behauptung der wirklich geschehenen *praestatio praestandorum* sein, welche gegen den Richter geltend gemacht wird, und die geringere oder grössere Abweichung von diesem Axiom, mit welchem die ganze Beweisführung steht oder fällt, hat vornehmlich zur Verwirrung in diesem Theile des Briefes die Veranlassung gegeben; wohl aber konnte auf der einen Seite mit der Behauptung der Nichtwissenschaft die Leistungsfähigkeit in Zweifel gezogen und auf diesem Wege die Gerechtigkeit des Richters angegriffen, und auf der andern konnten gewisse dem einen Theile gewährte Begünstigungen, welche die Erreichung des Zieles erleichtern sollten, aber dafür auch freilich die Anforderungen steigern mussten, als Aeusserungen der Zufriedenheit und möglicherweise wohl gar als Dispensation von der Leistung angesehen und daher Veranlassung werden, den bedingungsweise verheissenen Lohn auch ohne geschehene Erfüllung der Bedingung zu erwarten. Das Eine traf bei den Heiden, das Andre bei den Juden zu und darum musste Beidem begegnet werden. Dem Heiden konnte es zwar nicht so leicht einfallen, sich dem Juden gegenüber besonderer göttlicher Gnadenerweisungen zu rühmen; aber desto mehr konnte er versucht sein, den andern Einwand der Nichtwissenschaft zu erheben. Dem Juden dagegen war es dem deutlich geoffenbarten und in leserlicher Schrift existirenden Willen des Richters gegenüber zwar nicht möglich, und kam es auch wirklich gar nicht in den Sinn, mit der Berufung auf seine Nichtkenntniss des göttlichen

Willens seine Leistungsunfähigkeit zum Vorwand zu nehmen; aber desto entschiedener trat bei ihm die Neigung hervor, die ihm vorzugsweise dargebotenen mehreren Mittel mit eben so vielen Beifallsbezeigungen und Zufriedenheitserklärungen zu verwechseln und auf diese Weise die gemachten Anforderungen zu umgehen. Dem Heiden stand demnach nur ein scheinbarer Vorwand zu Gebote, den er zu seiner Entschuldigung anführen zu dürfen meinte, und dieser Vorwand war durch den Nachweis der auch ihm zu Theil gewordenen Offenbarung des göttlichen Willens leicht zu beseitigen; aber der Jude hatte Mehreres anzuführen, und es waren besonders drei Dinge, worauf er seine Ansprüche gründete: das Gesetz vom Sinai, wodurch sein Volk von allen übrigen Völkern ausgeschieden und zum erwählten Volke gemacht wurde; die Beschneidung, welche in ihrer höheren Bedeutung Siegel der erlangten Gerechtigkeit war, in ihrer niederen aber wenigstens die Zugehörigkeit zum Volke des Herrn bezeichnete; und die Verheissungen, welche unter der Bedingung, dass das Bundessiegel in seiner höheren Bedeutung zur Geltung käme, gegeben, aber leicht ohne diese Bedingung genommen wurden, und jede dieser Stützen musste ihm, eine nach der andern, weggenommen werden. Daher theilt sich denn dieser Abschnitt in zwei Theile, indem die Universalität des Gerichtes zuerst auf Seiten Gotttes und dann auf Seiten der Menschen gerechtfertigt wird, oder in einen allgemeinen v. 11—13., welcher die Allgemeinheit des Gerichts über Juden und Heiden durch die göttliche Unparteilichkeit v. 11. und den ungünstigen Ausfall für beide Theile durch Hervorhebung theils der auf beiden Seiten vorhandenen Nichterfüllung der gestellten Bedingung v. 12. und theils dieser Bedingung selbst, der wirklichen Gesetzeserfüllung v. 13., Letzteres jedoch zunächst und besonders für die Juden, rechtfertigt, und in einen besonderen v. 14 bis Cap. 3, 19. Dieser besondere Theil widerlegt zuerst den möglichen Einwand der Heiden v. 14—16. und darauf die Scheingründe der Juden v. 17 bis Cap. 3, 19. und die zweite Abtheilung desselben, welche es mit den Juden zu thun hat, muss natürlich wieder drei kleinere Abschnitte enthalten nach den drei verschiedenen Berufungen, welche der Jude geltend machte, und von denen in jedem Abschnitte einer entgegengearbeitet wird, nehmlich der Berufung aufs Gesetz v. 17—24., der auf die Beschneidung v. 25—29., und der auf die Verheissungen

Cap. 3, 1—8., und diese zweite Abtheilung schliesst mit der Bestätigung des sündlichen Verderbens Israels aus der Schrift ib. v. 9—19. zur Hälfte, und mit dem daraus folgenden Schlusse auf die Richtigkeit der gleich zu Anfang aufgestellten Behauptung der allgem. Succumbenz v. 29. zur andern Hälfte und v. 20.

προσωποληψία, vom hebr. נָשָׂא פָּנִים, syr. wörtlich dasselbe ܢܣܰܒ ܒܐܦ̈ܐ, was LXX. durch *λαμβάνειν πρόσωπον* wiedergeben Leu. 19, 15. Deut. 10, 17. cf. Luc. 20, 21. Gal. 2, 6., kommt im class. Griech. natürlich nicht vor. Es bezeichnet aber dieses Wort diejenige Eigenschaft des Richters, nach welcher er bei Verrichtung seines Amtes wegen irgend welcher gesetzlich nicht in Betracht kommenden Vorzüge der zu richtenden Person zu deren Gunsten von den Bestimmungen des Gesetzes abweicht, nicht ohne Hervorhebung der Aeusserlichkeit solcher Vorzüge, also Parteilichkeit. Im N. T. finden wir das Wort noch Eph. 6, 9. Col. 3, 25. Jac. 2, 1., in der letzten Stelle von Menschen gebraucht. *προσωπολήπτης* steht Act. 10, 24. *ἀνόμως* heisst sonst gew.: ungesetzlich d. h. wider das Gesetz z. B. Luc. 22, 37. Act. 2, 23. 1 Tim. 1, 9. 2 Thess. 2, 8. 2 Petr. 2, 8. cf. Herod. 1, 162., hier aber das erstemal von den Menschen: ohne ein übernatürlich geoffenbartes Gesetz, oder weil es für P. nur ein solches giebt, eben ohne dieses als Richtschnur bei ihrer Handlungsweise benutzen zu können, das zweitemal von Gott: ohne ein solches Gesetz bei Beurtheilung der Menschen als Richtschnur zu Grunde zu legen cf. 1 Cor. 9, 21. und Plat. IV. Polit. S. 273 f., wo *ἄνομος*, und S. 257 in. Sext. Emp. Th. II. II. adu. Rhet. 32., wo *ἀνομία* ebenfalls den Mangel jedes Gesetzes bezeichnet. Die weitere Fassung finden wir bei Schlz., Pl., A. vornehmlich wegen des im zweiten Theile des Verses vor *νόμου* fehlenden Art., die engere bei Rck., welcher nachweist, dass *νόμος* ohne Art. bei P. fast immer das mos. Gesetz bedeutet, Ph., welcher dasselbe für *νόμος* ohne weiteren Beisatz ohne Ausnahme geltend macht, d. W., welcher, obgleich den Sinn richtig bezeichnend, dennoch, weil der Ap. das, was die Heiden haben, nur als Stellvertreter des Gesetzes ansieht und nur uneigentlich mit diesem Namen bezeichnet, weil er für den Begriff des *νόμος* das *ἐλλογεῖν* im Einzelnen in Anspruch nimmt cf. Cap. 5, 13. nicht ganz berechtigt den negativen Ausdruck in den positiven: „nach dem Vernunft-

gesetz“ verwandelt, Thl., A. Was die zwischen Schlz. und Rck., Ph. obwaltende Differenz betrifft, so muss den Letzteren zugegeben werden, dass *νόμος* ohne Art. bei P. mit wenigen Ausnahmen das mos. Gesetz bedeutet; aber P. kennt doch auch einen *νόμος πίστεως* Cap. 3, 27., einen *νόμος τοῦ νοός* Cap. 7, 23., einen *ἕτερος νόμος*, einen *νόμος ἁμαρτίας* ib., einen *νόμος δικαιοσύνης* Cap. 9, 31. und ohne weiteren Beisatz muss *νόμος* in weiterem Verstande v. 14. das letztemal und Gal. 3, 21. genommen werden, und daher kann ihm, wie das geoffenbarte Gesetz *in abstracto*, so der Begriff des Gesetzes überhaupt nicht fremd gewesen sein; doch liegt gewöhnlichermassen und namentlich in unserer Stelle der Begriff des geoffenbarten Gesetzes und, da es für P. ausser etwa dem Adam gegebenen Gebote kein anderes giebt, des mosaischen zu Grunde. Im zweiten *ἀνόμως* finden Chrys., Thphl. fälschlich einen mildernden Sinn; denn wo doch nichts Anderes als *ἀπολοῦνται* herauskommt, da kann von Milderung nicht die Rede sein, mag die *ἀπώλεια* so oder so zu Stande kommen. So auch Ph., A. *καί* vor *ἀπολοῦνται* deutet nach Thl., Rck., Fr., Ph. an, dass dem Grunde die Folge entspreche d. h. dem *ἀνόμως ἁμαρτάνειν* das *ἀνόμως ἀπόλλυσθαι*, wogegen d. W. will, dass dieses *καί* das *ἀπόλλυσθαι* eben so wie das *ἁμαρτάνειν* unter die Bedingung des *ἀνόμως* stelle, und wenn mich nicht Alles trügt, so hat d. W. Recht. Allerdings wird im göttlichen Regimente überall und also auch hier die Folge ihrem Grunde entsprechen; aber das nachzuweisen, kann wohl an dieser Stelle weniger im Interesse des Ap. liegen, weil er ja sonst die auf den Grundsatz der Billigkeit, nach welchem an den, welcher weniger empfangen, geringere Ansprüche gemacht werden können, als an den, welcher mehr empfangen, zurückgehende und dann doch noch immer die Frage, warum überhaupt der Eine mehr empfangen als der Andre, offen lassende Lösung des scheinbaren Widerspruchs, welcher sich in so fern bemerkbar macht, als hier gerade im Gegentheil der ganz gleiche Erfolg, die Verurtheilung auf beiden Seiten, aus zwei sehr verschiedenen Gründen, der *ἀνομία* und dem *νόμος* hervorgeht, hinzuzufügen gewiss nicht unterlassen haben würde. Hier aber will er die Unparteilichkeit Gottes beweisen, welche darin besteht, dass er auf beiden Seiten die nehmlichen Anerbietungen macht und bei Gewährung derselben im Gericht die nehmlichen Bedingungen zu Grunde legt d. h. beim Heiden, welchem die

δόξα κ. τιμὴ κ. εἰρ. unter der Bedingung der Erfüllung des Sittengesetzes verheissen worden, wird die Nichterfüllung dieses und beim Juden, welchem dasselbe unter der Bedingung der Erfüllung des mos. Gesetzes zugesagt worden, wird die Nichterfüllung dieses zur Bedingung seiner Succumbenz gemacht. Die Bedingung ist aber in so fern auf beiden Seiten gleich, als *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* hier, wie dort, das Vorgeschriebene, *κατεργάζεσθαι τὸ κακόν* hier, wie dort, das Verbotene ist, und die Verschiedenheit beschränkt sich auf das grössere oder geringere Mass der Deutlichkeit in der Offenbarung, des Antriebes zur Erfüllung und der Schutzwehr gegen die Uebertretung des göttlichen Willens. Daher d. W.: „nicht: sie werden auch ohne Gesetz umkommen, sondern: sie werden auch umkommen ohne Gesetz,“ oder noch deutlicher: sie werden ohne Gesetz auch umkommen. Der andre Gedanke würde durch: *καὶ ἀνόμως ἀπολοῦνται* ausgedrückt worden sein. *ἐν νόμῳ*, sonst auch *ὑπὸ νόμον* Cap. 6, 14., nur dass dort das Bild der Begabung oder des Begabtseins, hier das der Knechtschaft unterliegt, ist im Gegensatz zum *ἀνόμως* Seienden der, welcher, wie der Jude, im Besitz eines äusserlich geoffenbarten Gesetzes ist; *διὰ νόμου*, durch das Gesetz, in so fern das Gesetz beim Richten zu Grunde liegt. Weil *σώζεσθαι* auch die Bewahrung vor der Vernichtung bedeutet und dann von *διαμένειν* nur in der formalen Auffassung verschieden ist, so könnte im Gegensatze dazu *ἀπόλλυσθαι* auch vernichtet werden heissen cf. wegen des Gegensatzes Plut. Mor. V. S. 334 m., wo *ἀπόλλυσθαι* sterben heisst Epict. man. 51, 2. u. s. w. und Ddw., Wss., Bllrth. nehmen wirklich eine Vernichtung derer an, welche nicht zum Christenthum bekehrt werden. Allein eine Nöthigung zu solcher Annahme ist, da das Pass. *ἀπόλλυσθαι* ausser umkommen, untergehen, zerstört werden auch unglücklich, elend werden cf. Plut. Mor. IV. S. 124 f. das bekannte Wort des Themistokles: *ἀπωλόμεθα ἄν, εἰ μὴ ἀπωλόμεθα*, bedeutet, in unsrer Stelle nicht vorhanden, und wenn auch die von Thl. angeführte Stelle 2 Thess. 1, 9. nichts und die Act. 24, 15., so fern die Worte vom Ap. P. herrühren, nur die *ἀνάστασις*, nicht das Nichtvernichtetwerden nach der *ἀνάστασις* beweist, so ist doch an sich undenkbar, dass der Ap. in diesem Puncte nicht allein dem allg. verbreiteten Glauben der Heiden und Juden, sondern auch den keinem Missverständniss unterworfenen Aussprüchen des Herrn ent-

gegengetreten sein sollte; aber es gehört zu einer solchen Annahme ausserdem ein gänzliches Vergessen alles dessen, was so eben v. 9. von der θλίψις und στενοχωρία vorgetragen worden ist. Endlich versteht der Ap., und das entscheidet, in dieser ganzen Abhandlung unter σώζεσθαι keineswegs ein blosses Bewahrtwerden vor der Vernichtung, ein reines διαμένειν, sondern ein Bewahrt- oder Errettetwerden von der ὀργή, und darum kann ἀπόλλυσθαι im Gegensatz dazu auch nur heissen: dem göttlichen Zorne anheimfallen. Man vergleiche zu unserer Stelle aber auch Jos. Macc. §. 10. S. 282 f., wo wir τὸν αἰώνιον τοῦ τυράννου ὄλεθρον lesen und wo doch §. 12 S. 285 m. das αἰώνιον πῦρ und die αἰώνιοι βάσανοι, welche Letztere auch §. 13 S. 286 m. wiederkehren, an eine Vernichtung nicht denken lassen. Dass auf beiden Seiten nur von ἀπόλλυσθαι und κρίνεσθαι; denn dass Letzteres hier in keinem andern Sinne als Joh. 3, 17. 18. verstanden werden könne, geht ja unwiderleglich aus v. 13. hervor und wird auch von Thl., d. W., Rck., Ph., A. anerkannt, die Rede ist, erscheint wohl als sehr natürlich, weil es auf beiden Seiten nothwendige Folge der nach Cap. 1, 18—32. ganz allgemein vorhandenen ἁμαρτία ist; aber dass eben nur dies, liegt nicht nur in Cap. 1, 18—32. und in der ganzen Lehre des Ap., nach welcher kein Mensch durch Werke des Gesetzes gerecht werden kann, sondern gehört recht eigentlich in den Plan der gegenwärtigen Abhandlung, welche mit einer Gründlichkeit und Bestimmtheit, wie wir es nirgend anders finden, die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben predigt. Wegen der Unstatthaftigkeit der Einschliessung entweder von v. 13—15. oder von v. 14. 15. in Klammern siehe das bei der Erkl. von v. 16. Gesagte. ἀκροαταί, nicht ἀναγνῶσται τ. νόμου, werden die Juden genannt, weil sie das Gesetz nicht sowohl selbst lasen, wie an den Sabbathen in den Synagogen vorlesen hörten cf. Jos. Antt. XI. 5 §. 1 S. 21 f.: ἱερεῖ κ. ἀναγνώστῃ τοῦ θείου νόμου und ib. IV. 8 §. 12. V. 2 §. 7 in.: κ. τῆς πολιτείας τῶν νόμων οὐκέτ' ἦσαν ἀκριβεῖς ἀκροαταί und ἀκροαταί sind den ποιηταί entgegengesetzt, wie Jac. 1, 22. δίκαιος ist nach Er., Rck., A. der, welcher so ist, wie er sein soll, um in der Vereinigung mit Gott des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Da nun, wie ein solcher sein soll, in der dem Menschen theils äusserlich und theils innerlich zu Theil gewordenen Offenbarung, dem Juden im νόμος, dem Heiden in den die Stelle des νόμος vertretenden συνείδησις und

λογισμοί, vorgeschrieben ist, so bezeichnet *δίκαιος* auch den, welcher die Vorschriften des innerlich oder äusserlich geoffenbarten Gesetzes oder Gesetzesstellvertreters befolgt hat, und *δίκαιος παρὰ θεῷ* ist der, welcher vor Gott d. h. in seinen Augen oder nach seinem Urtheil das gethan hat. Ueber *δικαιοῦν* hebr. הִצְדִּיק Exod. 23, 7. Deut. 25, 1., welches im A. T. für gerecht, schuldlos erklären, im Gericht lossprechen heisst, vgl. das bei Cap. 5, 18. darüber Gesagte. Mit Recht macht Ph. darauf aufmerksam, dass die *ποιηταὶ τ. νόμου* schon an sich gerecht sind und daher *δικαιοῦσθαι* an dieser Stelle nicht „gerecht gemacht werden" heissen kann, wie es denn auch die ganze Situation erfordert, an einen *actus forensis* zu denken.

Was nun den Zusammenhang dieser drei Verse theils mit dem Vorhergehenden, theils unter einander betrifft, so hatte der Ap. v. 6—10. nicht allein in den Worten: *ὃς ἀποδώσ. ἑκάστ.* v. 6. im Allg. und in den Worten: *θυμὸς κ. ὀργ., θλ. κ. στενοχ. ἐπὶ π. ψυχ.* und *δόξ. κ. τιμ. κ. εἰρ. παντὶ* v. 9. 10. im Besondern auf die gleiche Bestrafung und Belohnung hingewiesen, welche des Juden eben so wohl wie des Heiden in jener Welt warten, sondern in den Worten: *ἑκάστ. κατὰ τ. ἔργ. αὐτοῦ* v. 6. im Allg. und in den Worten: *ἐπὶ πᾶσ. ψυχ. ἀνθρ. τ. κατεργ. τ. κακόν* und: *παντὶ τῷ ἐργαζ. τ. ἀγαθόν* v. 9. 10. im Besondern auch die gleichen Bedingungen hervorgehoben, welche auf beiden Seiten gestellt sind und, um jedem Missverständniss zu begegnen, war der Ausdruck der Gleichheit auf beiden Seiten: *πᾶσα ψυχ. ἀνθρ.* v. 9. und *παντί* v. 10. jedesmal ausdrücklich in die zur Bestreitung oder Bezweiflung derselben die Veranlassung bietenden Hälften: *Ἰουδ. κ. Ἑλλ.* aufgelöst worden. Warum müssen wir diese Gleichheit in der Behandlung Beider annehmen? Antw. Weil bei Gott keine Parteilichkeit gedacht werden kann. v. 11. Jetzt aber tritt der Ap., indem er, die Cap. 1, 18—31. geschilderte allg. Nichterfüllung der gestellten Bedingung und die daselbst und ib. v. 19. 21. und 32. begründete und Cap. 2, 1. ausgesprochene allg. Schuld mit in die Betrachtung ziehend, von der Idealität des gleichen Verfahrens in Belohnung und Bestrafung zur Realität der allg. Succumbenz im Gerichte übergeht, dem eigentlichen Gegenstande wieder näher

und es entsteht die weitere Frage: Streitet nicht mit der Unparteilichkeit Gottes der auf beiden Seiten gleich ungünstige Ausfall des Gerichts? Antw. Nein, weil auf beiden Seiten die Bedingung der Verheissung unerfüllt geblieben ist; denn wenn auf beiden Seiten die gestellte Bedingung unerfüllt bleibt, so ist es eine ganz natürliche Folge, dass auch das Resultat, die Aberkennung des Verheissenen und die Zuerkennung des Angedrohten, auf beiden Seiten dasselbe ist. Dies ist der Inhalt von v. 12. Dagegen wird von Rck. und, wie es scheint, auch von Thl., Ph., A. angenommen, dass in diesem Verse die Unparteilichkeit Gottes in der bestimmten Beziehung auf das Verhältniss der Juden und Heiden dadurch seine Erkl. finde, dass jeder von beiden Theilen nach seinem eignen Masse gemessen d. h. nach dem, was ihm als Förderungsmittel der Sittlichkeit verliehen worden, beurtheilt werde. Allein dass dies nicht im Sinne des Ap. gelegen, geht theils aus der allg. Betrachtung hervor, dass diese Verschiedenheit des Massstabes bei Beurtheilung beider Theile zu ihrer Ausgleichung mit der Unparteilichkeit Gottes gerade eine Erörterung erfordert haben würde, welche hier nicht gegeben wird, theils aus der Stellung des *καί* nicht vor *ἀνόμως*, sondern vor *ἀπολοῦνται*, wodurch die Emphase nicht auf *ἀνόμως* und auf der andern Seite auf *διὰ νόμου*, sondern auf *ἀπολοῦνται* und auf der andern Seite auf *κριθήσονται* und folglich vermöge des Gegensatzes auf die beiden vorhergegangenen *ἥμαρτον* gelegt wird. Aus dieser Wortstellung giebt sich die Absicht des Ap. zu erkennen, nicht die Unparteilichkeit Gottes aus der Anlegung des verschiedenen Massstabes, welche beiläufig ein Resultat der Billigkeit, nicht der Unparteilichkeit ist, zu erklären, sondern zu zeigen, dass diese Verschiedenheit des Massstabes kein Hinderniss abgebe für die Unparteilichkeit Gottes, um auf beiden Seiten für den gleichen Mangel der Leistung (*ἥμαρτον*) das gleiche Aberkennen des Verheissenen (*ἀπολοῦνται*, *κριθήσονται*) eintreten zu lassen. Auf den beiden *ἥμαρτον*, welche Beides, *γνῶναι τὸ ἀγαθόν* und *κατεργάζεσθαι τὸ κακόν* in sich vereinigen, liegt also jedenfalls der grösste Nachdruck. Hätte unser Ap. das auch den Heiden innerlich geoffenbarte Sittengesetz eigentlich einen *νόμος* genannt, so würde er sich wahrscheinlich etwas anders ausgedrückt haben, indem er dann im *νόμος* auf beiden Seiten, wenngleich in verschiedener Deutlichkeit und Vollkommenheit, die den Menschen von Gott zu Theil gewordene Anweisung

verstanden haben würde, zur Aehnlichkeit mit ihm und dadurch zu seiner Gemeinschaft zu gelangen. So aber nennt er dasjenige, was uns Gott ähnlich macht und seiner Gemeinschaft zuführt, τὸ ἀγαθόν und das Gegentheil τὸ κακόν und stellt uns, unter Voraussetzung der allseitigen Kenntniss jenes und dieses, im ἐργάζεσθαι des Ersteren die Bedingung hin, unter welcher wir, seien wir ἐν νόμῳ oder ἄνομοι, allein des Verheissenen theilhaftig werden können, während er im κατεργάζεσθαι des Letzteren die Nichterfüllung dieser Bedingung und als Folge davon mit dem Verlust des Verheissenen den Eintritt der gedrohten Strafe erblickt. An die Stelle des κατεργάζεσθαι τὸ κακόν lässt er aber v. 12. das mit diesem zugleich die Cap. 1, 19. 21. 32. behauptete Kenntniss Gottes und seines heiligen Willens in sich schliessende ἁμαρτάνειν treten und dieses ἁμαρτάνειν = εἰδέναι τὸ ἀγαθὸν καὶ κατεργάζεσθαι τὸ κακόν als Negation und Gegensatz des ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν giebt, mit besonderer Betonung des Inhalts von v. 13. in Beziehung auf die Juden, den Grundton an, aus welchem im Folgenden die specielle Rechtfertigung des Gerichts in Betreff der Heiden und Juden hervorgegangen ist. In v. 12. liegt, mit andern Worten ausgedrückt, der Gedanke: Können die Heiden, ungeachtet sie das Gesetz nicht haben, sündigen und thun sie es, so müssen sie verloren gehen; sündigen aber die Juden, ungeachtet ihnen im Gesetz die deutlichere Erkenntniss zu Theil geworden ist, so können sie dem Gericht nicht entgehen, und es leuchtet dann wohl so ziemlich ein, dass v. 13. für die Letzteren hinzugefügt worden ist. In so fern es nehmlich der Jude macht, wie jener Knecht, welcher einen Centner empfangen hatte, so wird vorzugsweise für ihn; denn nur er hatte τὸν νόμον und nur er war ἀκροατής, wenn auch mittelbar der Heide daraus den Schluss ziehen konnte, dass auch bei ihm nicht das sich Melden des inneren Richters, sondern der ihm erwiesene Gehorsam das Geforderte sei, die Erinnerung hinzugefügt, dass nicht der Besitz des Anvertrauten (ἀκροαταί), sondern seine Zurückgabe mit Wucher (ποιηταί) den Herrn zufriedenstelle (δικαιωθήσονται), etwa als läge von Seiten der Juden die Frage unter: „Mit welchem Recht behauptest du, dass wir durch das Gesetz gerichtet werden? ist es denn nicht genug, dass wir es haben?“ Antw. „Nein; denn nicht das Hören, sondern u. s. w.“ Das Können des ἁμαρτάνειν beim Heiden wird nun v. 14—16. nachgewiesen; das

Müssen des ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν und die Unzulänglichkeit des ἀκροᾶσθαι oder des Besitzes des Gesetzes beim Juden tritt in Beziehung auf den νόμος v. 17—24. am Unmittelbarsten in der Hervorhebung des Widerspruches hervor, in welchen der auf den Besitz des Gesetzes Stolze durch seine Uebertretung mit sich selbst geräth, in Beziehung auf die περιτομή als Verpflichtung zur und Bezeichnung der Erfüllung des Gesetzes v. 25—29 in den Worten: περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς, und in Beziehung auf die Verheissung Cap. 3, 1—8. in der Absurdität, zu welcher die gegentheilige Behauptung führt, so dass da überall der Inhalt von v. 13. nachklingt.

Da sich nun aber v. 14., wie sich ergeben wird, nicht an v. 13., sondern unmittelbar an v. 12. und zwar an dessen erste Hälfte anschliesst, während v. 17. genau auf die zweite Hälfte zurückgeht, so werdeu wir v. 13. als parenthetische Anmerkung zu v. 12. überhaupt, aber ganz besonders zu dessen zweiter Hälfte zu betrachten haben im Widerspruch mit den übrigen Auslegern, namentlich mit Rck., Ph., Thl. V. Aehnliche Parenthesen bei den Classikern finden wir Demosth. I. Ol. III. S. 33 m.: ἦλθε γὰρ ἀμφότερα κ. τ. λ. Plut. Mor. I. S. 112 in.: ἀποκρίνεται γὰρ εἰς ἐκεῖνα κ. τ. λ., wo sich der folgende Satz unmittelbar an den vorhergehenden anschliesst und οὕτω dem ὥσπερ antwortet. S. 217 in.: δεῖ γὰρ ἀποδέξασθαι κ. τ. λ. S. 254 m.: τὸ τρίτον γὰρ ἦν κ. τ. λ. Par. III. Aem. P. S. 83 f.: αὕτη γὰρ Ἀππίοις κ. τ. λ., wo das folgende ὁ δέ sich genau an das vorhergegangene ὁ μέν anschliesst, u. s. w. Eine andere Art von Parenthesen, durch welche ein angefangener Satz unterbrochen wird, finden wir bei Dionys von Halik. z. B. A. R. I, 56 in.: τῷ δὲ Αἰνείᾳ· τέλος γάρ κ. τ. λ. 61 in.: οἱ δὲ ἄνθρ· ᾤκουν γάρ κ. τ. λ. u. s. w.

Wollen wir uns nun noch schliesslich der Mühe des Rückwärtsschliessens unterziehen, so werden wir Alles in der grössten Ordnung finden. Ist nicht der Hörer des Gesetzes, sondern nur der Thäter gerecht vor Gott v. 13., so wird, der unter dem Gesetze sündigt, von ihm verworfen werden v. 12. zweite Hälfte, und wenn es hiernach mit dem ganzen Inhalt von v. 12., wonach, wer auf die eine oder die andere Weise gesündigt hat, im Gericht verurtheilt wird, seine Richtigkeit hat, so steht diese

Gleichheit des Resultats bei der Gleichheit der Antecedenzien auf beiden Seiten v. 12. mit der Unparteilichkeit Gottes keinesweges in Widerspruch v. 11. Aus dieser Unparteilichkeit Gottes aber folgt die Gleichheit im Anerbieten und in der gestellten Bedingung zur Erlangung des Angebotenen v. 6—10.

b. Im Besondern.

Der Ap. unterzieht sich dieser Arbeit in der Weise, dass er die sämmtlichen Einwendungen, welche auf beiden Seiten gemacht wurden oder gemacht werden konnten, nach der Reihe durchgeht und widerlegt, und es zerfällt dieser Abschnitt nach den beiden Parteien, mit welchen er es zu thun hat, in zwei Theile, in eine Rechtfertigung des Gerichts 1) gegen die Heiden v. 14—16. 2) gegen die Juden v. 17 bis Cap. 3, 19.

α) gegen die Heiden

Der Heide konnte sich leicht mit seiner Unwissenheit entschuldigen wollen. Dagegen beruft sich der Ap. auf das jedem Menschen anerschaffene Bewusstsein von dem, was Recht und Unrecht ist, dessen Vorhandensein beim Heiden so gut wie beim Juden unleugbar hervortritt und sich als Hinweisung auf das künftige Gericht bekundet v. 14—16.

14. „Denn in so fern die Heiden, welche das Gesetz
nicht haben, von Natur die Verrichtungen des Gesetzes
vollziehen, so sind diese, wenn sie gleich das Gesetz
15. nicht haben, sich selbst Gesetz, weil sie beweisen, dass
des Gesetzes Werk in ihre Herzen geschrieben ist, indem zu gleicher Zeit ihr Gewissen Zeugniss giebt und
die Gedanken unter einander anklagen oder auch ent-
16. schuldigen an dem Tage, wenn Gott das Verborgene der
Menschen nach meinem Evangelium durch Jesum Christum
richten wird.“

v. 14. Grt., Fr., Rck., A. verbinden diesen Vers mit v. 13. und lassen sich besonders durch das missverstandene *τὰ τ. νόμου ποιεῖν* der Heiden verleiten, in diesem Verse den Beweis zu finden, dass die v. 13. aufgestellte Regel, dass es zum Gerechtwerden der Erfüllung des Gesetzes bedürfe, auch auf die Heiden Anwendung finde. Chrys., Wlf., O., d. W. stimmen damit überein, mit dem Unterschiede, dass sie die Anwendbarkeit der in v. 13. gegebenen Regel: *οἱ ποιηταὶ κ. τ. λ.* auch auf die Heiden den Ap. nicht, wie die Vorigen, aus dem Thun der Heiden, sondern daraus beweisen lassen, dass auch die Heiden einen *νόμος* haben. Ph. schliesst v. 14. an die erste Hälfte von v. 13.: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ - - - θεῷ* und will in v. 14—16. den Beweis finden, dass auch die Heiden *ἀκροαταὶ τοῦ νόμου* sind; aber wie ist es nur möglich, die beiden Sätze: „wer, ohne das Gesetz zu haben, sündigt, wird ohne das Gesetz verloren gehen; denn nicht der Hörer, sondern der Thäter des Gesetzes ist gerecht vor Gott“, in caussalen Zusammenhang zu bringen, und wie kann man, was freilich auch bei den übrigen Auslegern der Fall ist, die Absicht des Ap., dem jüdischen Dünkel, der sich am blossen Besitze des Gesetzes genügen liess, entgegenzutreten, so ganz und gar verkennen? Was diesen und die folgenden Verse bis incl. v. 16. betrifft, so kann ich sie nur mit Clv., Mel., Par., Kpp., Fl., Thl. V. als Beweis oder richtiger Erklärung oder Ausführung der ersten Hälfte von v. 12. ansehen, wie nachher v. 17. fgg. bis Cap. 3, 19. dasselbe in Beziehung auf die zweite Hälfte desselben Verses enthalten, und die von Rck. dagegen vorgebrachten beiden Gründe: 1) dass nicht ohne Gedankenverwirrung zuerst der zweite und dann der erste Theil von v. 12. bewiesen werden könne; 2) dass ein solcher Beweis in den Worten nicht liege, weil dort vom Sündigen der Heiden, hier von ihrer Gesetzeserfüllung die Rede sei, können wohl in so fern als beseitigt angesehen werden, als 1) nach dem oben Gesagten v. 13. nicht als Beweis der zweiten Hälfte von v. 12., sondern nur als parenthetisches Anhängsel gelten kann, der Beweis der zweiten Hälfte von v. 12. vielmehr erst von v. 17. an zu suchen ist und daher die von Rck. geforderte Reihenfolge nicht verletzt wird, und 2) bereits bemerkt ist und sogleich bewiesen werden wird, dass von einer wenn auch nur theilweisen Erfüllung des Gesetzes durch die Heiden an dieser Stelle nicht die Rede sein könne. Von dieser letzten Annahme rührt aber

wie schon gesagt, hauptsächlich die Verwirrung her, welche in diesem Abschnitte herrscht, und es möge mir daher nicht übel gedeutet werden, wenn ich bei ihrer Widerlegung etwas länger verweile. Etwas sonderbar ist der von Ph. nach M. vorgebrachte Einwand: „dass es sehr eigenmächtig sei, da im ganzen Raisonnement γάρ immer auf das unmittelbar Vorhergehende sich bezieht, ὅταν γάρ v. 14. auf v. 12. zu beziehen und v. 13. durch eine Parenthese zu beseitigen", in so fern ja Parenthesen in der Regel (cf. die am Ende des vor. Abschnittes aus den Class. citirten und die allgemein anerkannte Cap. 5, 13. 14.) durch γάρ eingeführt werden und dann allemal das Folgende mit Uebergehung der Parenthese unmittelbar an das der Parenthese Vorangehende geknüpft wird. Eben so nichtssagend ist der andere von M. für völlig entscheidend angesehene Einwand, dass ἤ καὶ ἀπολογουμένων v. 16. nicht zum Beweise von ἀπολοῦνται v. 12. dienen könne, weil einmal nicht das ἀπολοῦνται, sondern die Unverletztheit der Unparteilichkeit Gottes bei dem ὅσοι ἀνόμ. ἥμ., ἀν. κ. ἀπολοῦνται bewiesen werden soll, und dann, wie wir sehen werden, das ἤ καὶ ἀπολογουμένων das κατάκριμα nicht nothwendig hindert. Klln., M., Fr. stimmen in so fern mit mir überein, als sie v. 17. den Juden dem v. 14. fgg. vorgenommenen Heiden entgegensetzen und der von Rck. dagegen erhobene Einwand, dass dem Satze v. 14.: „wenn die Heiden ohne Gesetz sittlich handeln, so sind sie sich selbst Gesetz und werden als Thäter des Gesetzes δίκαιοι (v. 13)" als Gegensatz folgen müsste: „wenn aber der Jude mit seiner Gesetzeskenntniss das Gesetz nicht hält, so kann er dem göttlichen Strafgericht nicht entgehen", welchen Gegensatz M. und Fr. auch wirklich ausgedrückt finden, hat im vorigen Abschnitt hoffentlich seine Erledigung gefunden und wird sie in diesem noch vollständiger finden, ohne dass wir mit Klln. anzunehmen nöthig haben, der Ap. sei beim Anfang seiner Abfertigung der Juden auf ganz richtigem Wege gewesen, aber unvermerkt davon abgekommen. Nun zur Sache.

Vers 12. ist Beweis von v. 11.; aber v. 12. ist selbst einer Erklärung bedürftig, weil ja von beiden Seiten excipirt werden konnte und wirklich wurde, und es entsteht zunächst in Beziehung auf seine erste Hälfte die Frage, ob denn die Heiden überhaupt etwas von Gott empfangen haben, dass von ihnen etwas gefordert werden kann? Und so enthalten v. 14—16. eine Darlegung desjenigen, dessen Vorhandensein der Ap. Cap. 1,

19. 21. 32. kurz angedeutet hatte, welches er hier v. 14. als wirklich vorhanden voraussetzt und welches sich nur als eine prophet. Hinweisung auf den Tag des Gerichts erklären lässt v. 15. 16., oder, um noch einmal auf das Gleichniss Mtth. 25, 14—30. zurückzukommen, eine Widerlegung der von dem faulen Knechte vorgebrachten Entschuldigung: *θηρίζων, ὅπου οὐκ ἔσπειρας*. Unmöglich kann sich v. 14. an v. 13. schliessen; denn da die Heiden offenbar keine *ἀκροαταὶ τ. νόμ.* sind, so kann auch *γάρ* aus diesem Satze nicht folgern wollen. Auch kann ich in dem Satze: „Thun die Heiden das Gesetz, so ist es so gut, als ob sie es hätten“ nicht mit Rck. II. einen Beweis finden für die Allgemeingültigkeit des andern Satzes: „Nicht das Haben, sondern das Thun des Gesetzes macht gerecht vor Gott“; denn in diesem Falle hätte der Ap. allenfalls das Haben behaupten und aus dem Haben auf die Möglichkeit des Thuns, aber nicht umgekehrt aus dem behaupteten Thun auf das Haben schliessen müssen. *νόμος* ist hier, wie fast überall, das geschriebene von Gott unmittelbar geoffenbarte und, da der Apostel Paulus nur eines kennt, das mosaische; *ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* sind also die Heiden, welche das mos. Gesetz nicht haben. Wegen des *τά* hinter *ἔθνη* siehe ausser den von Rck. angeführten beiden Beispielen die von mir zu Cap. 1, 18. angegebenen. Nach Bg., Kpp., Bnck., Schr., Glck., M., Fr. sind nur einzelne bessere Heiden zu verstehen, weil ja *τὰ τ. νόμου ποιῇ* nach ihrer Auffassung nur von Einzelnen gelten könne, nach Rch., Klln., d. W., Rck., Thl. die Heiden überhaupt, indem der Ap. von der ganzen Heidenwalt spreche, aber nur an Einzelne denke, und das nach Clv., Bg. um so mehr, als es ja keine Heiden gebe, welche nicht in geringem Masse das Gesetz erfüllen. Es fragt sich nun, ob *φύσει* nach Bg., Ust., Mchls., Rck. I. mit dem vorhergehenden *τὰ νόμ. μὴ ἔχοντα*, welches Partic. wegen des vorhandenen Art. nicht nach Rch. concessiv genommen werden kann, oder nach d. W., Thl., Rck. II., O., Ph. und den übrigen Auslegern mit dem nachfolgenden *τ. τοῦ νόμ. ποιῇ* zu verbinden sei. Im ersteren Falle würden *ἔθνη τ. μ. ν. ἔχ. φύσει* die Heiden sein, welche von Natur oder, wenn man will, ihrer Geburt und Abstammung nach ein Gesetz nicht haben; denn dass *φύσει, ἐκ φύσεως* an mehreren Stellen durch: „der Geburt und Abstammung nach“ übersetzt werden kann, ist etwas Zufälliges; die eigentliche Bedeutung wird immer sein: von Natur. Etwas

Wesentliches ist bei diesem Ausdruck, und man könnte hier auch φύσει sagen, dass auf ihm ein ganz besonderer Nachdruck ruht, so dass ein Gegensatz entweder wirklich ausgesprochen ist, wie Xen. Memor. III. 1, 6: καὶ φύσει κ. ἐπιστήμῃ Cyr. II. 3, 9. Plat. Legg. S. 210 f. S. 362 f. ib. II. Prot. S. 157 m. Cratyl. S. 236 in. S. 238 in. V. Resp. S. 77 m. S. 111 in. VII. Tim. S. 5 m. u. s. w., oder mindestens im Gedanken klar hervortritt, wie Ael. V. H. 2, 13: φύσει φθονεροὺς, schon von Natur, so dass es keiner besonderen Veranlassung bedurfte. 3, 22: καὶ οἱ φύσει πολέμιοι, selbst die es von Natur sind, geschweige denn diejenigen, welche es bloss durch Krieg u. s. w. geworden sind, 9, 1. Nic. Damasc. S. 286 in. u. s. w. Ich will hier nur noch die übrigen Stellen des N. T. durchgehen, in denen der Ausdruck vorkommt. Gal. 2, 15. ist φύσει Ἰουδαῖος im Gegensatz zu Proselyten etwas ganz Anderes, als Ἰουδ. τὸ γένος und gewiss wird Niemand versucht sein, das Eine für das Andere zu setzen. Im letzteren Ausdruck ruht die Emphase auf Ἰουδαῖος und er soll von andern Völkern cf. Jos. c. Ap. I, 19 in. ib. §. 35. II, 2. 3. ib. Antt. XVII. 5 §. 7 f.: Ἰουδαία τὸ γένος XVIII. 6 §. 7 in.: Ἰουδαῖον τὸ γένος d. h. keinen Ἕλληνα, im ersteren dagegen auf φύσει und er soll von den οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ κ. ἔθει Ἰουδαίοις unterschieden werden z. B. den Idumäern Jos. Antt. XIII. 9 §. 1: οὓς ὑποχειρίους ποιησάμενος κ. τ. λ. XIV. 15 §. 2: Ἡρώδῃ δώσουσι κ. τ. λ., wo ἡμιϊουδαίῳ. XX. 2 §. 4: νομίζων μὴ ἂν εἶναι βεβαίως (φύσει konnte er's nicht werden) Ἰουδαῖος κ. τ. λ. ib. B. J. II. 17 §. 10: τοῦτον γὰρ ἱκετεύσαντα κ. τ. λ. cf. Plat. VI. Legg. I. S. 7 f.: τὸν φύσει μὲν Ἀθηναῖον u. s. w.; ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία v. 27. ist nicht nach Rck., d. W., Ph. der von Natur Unbeschnittene, sondern hat den ἀπερίτμητος τῇ καρδίᾳ zum Gegensatz, siehe unten; οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι Cap. 11, 21. stehen dem σοῦ d. h. τοῦ κλάδου τοῦ παρὰ φύσιν ἐγκεντρισθέντος gegenüber; τέκνα φύσει ὀργῆς Eph. 2, 3. sind offenbar den Juden entgegengesetzt, welche, wenn sie τέκνα ὀργῆς sind, es nicht φύσει, sondern διὰ τὴν ἀπείθειαν αὐτῶν geworden sind; τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς Gal. 4, 8. hat endlich den nicht ausgedrückten Gegensatz: die es wirklich d. h. nicht bloss durch Erfindung und in der Einbildung der Menschen sind cf. Plat. VI. Legg. S. 364 in. Wenden wir dies auf unsre Stelle an, so ist, wenn wir φύσει mit τ. τ. νόμ. ποιῇ verbinden, der Gegensatz da: die Heiden thun τὰ τοῦ νόμου von Natur d. h. ohne

es aus dem mos. Gesetze gelernt zu haben, im Gegensatz zu den Juden, welche es nach Anleitung dieses thun; aber vergeblich suchen wir einen solchen, wenn wir *τ. μὴ νόμ. ἔχ. φύσει* zusammennehmen. Der einzige denkbare Gegensatz wäre: nicht ihrer Geburt nach oder nicht von Natur, sondern anderswoher. Nun aber haben sie nach des Ap. Meinung gar kein Gesetz, wenigstens anderswoher, als von Natur, keines, welcher Gedanke aber in den Worten *τὰ νόμ. μὴ ἔχοντα* vollkommen klar enthalten ist, wie denn derselbe wirklich noch in dem nehmlichen Verse durch die Worte: *οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες* ohne *φύσει* wiederholt wird, so dass also *φύσει* hier ganz müssig stehen würde, was bei einem solchen Ausdruck nach dem Obigen geradezu unmöglich ist. Auch wollen wir das nicht unberücksichtigt lassen, dass hier die Heiden immer im Gegensatze zu den Juden aufgefasst werden, durch die Verbindung des *φύσει* mit dem Vorhergehenden aber die Juden den Heiden in dieser Beziehung ganz gleichgestellt würden; denn auch sie haben einen *νόμος* nicht *φύσει*, sondern durch besondere göttliche Offenbarung. Die Stellung vorn oder hinten macht bei *φύσει* gar nichts aus; wir finden es in der Regel, wie die obigen Beispiele zeigen, vor dem Worte, zu welchem es gehört und Rck. wird sich nachträglich überzeugt haben, dass der Sprachgebrauch des Ap. am Wenigsten geeignet sein kann, ihn auf die andere Seite zu ziehen. Hinter dem Worte steht es z. B. Xen. Cyr. I. 3, 2. Auch das darf gegen die Verbindung mit den folgenden Worten nicht eingewandt werden, dass Jemand *φύσει* wohl etwas sein und haben, aber nicht thun könne, wie Mehls. behauptet; denn abgesehen davon, dass, wer etwas ist oder hat, eben in so fern er das ist oder hat, auch etwas thun kann, so werden die folgenden Beispiele zum Beweise des Gegentheils genügen Xen. Oec. 20, 29: *φύσει φιλεῖν*. Polyb. XXII. 5, 8. Plat. IV. Polit. S. 221 f. V. Resp. S. 89 f. S. 353 f. VI. Legg. S. 150 m. S. 210 f. S. 267 f. Arist. d. an. III. 11, 2. Plut. Mor. V. S. 87 in. S. 421 in. S. 437 m. Par. II. Pericl. S. 86 in. IV. Mar. S. 136 f. Jos. Antt. IV. 8 §. 26 f. XI. 6 §. 5 m. XII. 2 §. 11. XIII. 11 §. 3. zweimal VIII. 8 §. 2. XV. 4 §. 3. u. s. w. Es giebt daher in der That nichts, was uns hinderte, *φύσει* mit den folgenden Worten zu verbinden, und eben so wenig giebt es, wie wir vorher gesehen haben, irgend etwas, was uns berechtigte, es zum Vorhergehenden zu ziehen. Was aber heisst nun *τὰ τοῦ*

νόμον und insbesondere *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν?* Rck., d. W., Thl., O., Ph., der Letzte, indem er ohne allen Grund zwischen *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* als der Befolgung einzelner äusserer Gebote, was wohl heissen soll, der äusseren Befolgung einzelner Gebote, und *τὸν νόμον ποιεῖν* oder *τελεῖν* als der Erfüllung des Gesetzes in seiner tiefen Innerlichkeit unterscheidet, und mit einem Worte die meisten Ausleger nehmen *τὰ τοῦ νόμου* von dem, was das Gesetz vorschreibt oder befiehlt, und übersetzen *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* gerade so, als ob da stände: *ἔργα νόμου ποιεῖν*, Gesetzeswerke thun, in der Bedeutung: das Gesetz erfüllen, und dann würde der Ap., welcher eben bewiesen hat, dass alle Heiden, ja nicht einmal alle Heiden, sondern alle Menschen ohne Unterschied das Gesetz nicht erfüllen, und so eben erst nur von *ἀπολεῖσθαι* und *κριθήσεσθαι* gesprochen hatte, jetzt im Widerspruch damit daraus, dass sie es doch erfüllen, das Vorhandensein eines Cesetzes im Herzen der Heiden beweisen wollen; denn von einer theilweisen Erfüllung kann *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν*, wie wir unten sehen werden, nicht verstanden werden. Aber selbst von einer wenn auch nur theilweisen Erfüllung des Gesetzes durfte der Ap. nach meiner Ansicht an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange gar nicht sprechen, ohne sich selbst entgegenzuarbeiten. Gewiss war keine Nöthigung dazu vorhanden; aber ich bin überzeugt, dass der Ap. auch eine theilweise Erfüllung des Gesetzes nach seinem Grundsatze, *ὅτι πᾶν, ὅ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστί*, nicht eingeräumt haben würde. Und gesetzt, er hätte einzelne gute Werke zugegeben, so konnte er doch unmöglich diese einzelnen guten Handlungen, welche noch dazu für zufällig oder als aus unreinen Beweggründen geschehen erklärt werden konnten, zu einer Norm machen und aus der Erfüllung des Gesetzes beweisen wollen, dass die Heiden eines hätten. Und wenn es, so viel ich weiss, noch keinem Ausleger eingefallen ist, bei dieser Stelle an eine vollständige Gesetzeserfüllung von Seiten der Heiden zu denken, jeder vielmehr der von fast allen ausschliesslich auf die Heiden bezogenen Schilderung Cap. 1, 18—31. gegenüber sich auf einzelne gute Werke beschränken und zugeben muss, dass sie im Ganzen doch sämmtlich Uebertreter sind: läge es da nicht viel näher und wäre es da nicht richtiger gewesen, aus der bei Weitem häufigeren Nichterfüllung des Gesetzes das Nichtvorhandensein eines solchen zu beweisen? Wäre man hier nicht zum entgegengesetzten

Schlusse eben so wenig berechtigt, wie man berechtigt ist, aus dem zuweiligen Vorkommen weisser Neger auf die Weisse der Race zu schliessen? oder gilt hier allein die Regel nicht, nach welcher *a parte potiori fit denominatio* und *μία χελιδών κ. τ. λ.*? Nun aber könnte *τὰ τοῦ νόμου*, angenommen, dass es so viel hiesse, wie: die Vorschriften des Gesetzes erfüllen, gar nicht von der Erfüllung einzelner Vorschriften des Gesetzes, sondern nur von der Erfüllung des g a n z e n Gesetzes verstanden werden, so dass die Uebertretung nur etwa die seltene Ausnahme machte; denn *τά τινος* bedeutet in jeder Beziehung, in welcher wir es finden, ein gewisses Ganze und welches dieses Ganze sei, sagt das dabei stehende Verbum. So heisst z. B. *τά τινος φρονεῖν* Jos. B. J. V. 13 §. 1. und oft nicht etwa, mit Jemand in einzelnen Gedanken, Vorsätzen, Bestrebungen übereinstimmen, sondern in Betreff eines bestimmten Zweckes seine g a n z e Gesinnung theilen; *αὐτὰ μόνα τὰ τοῦ νόμου παρέδοσαν* ib. Antt. prooem. §. 3. heisst nicht: sie überlieferten einzelne Theile des Gesetzes, sondern, wenn nicht die ganze heil. Schrift A. T., so doch das g a n z e Gesetz Mose; *τὰ τοῦ Ἀσσυρίου ἀπήγγειλε* Xen. Cyr. V. 3, 8. will nicht sagen: er gab einzelne Nachrichten, sondern einen, so weit es erforderlich war, vollständigen und genügenden Bericht; ib. VI. 3 §. 14: *μαθὼν τὰ τῶν πολεμίων* heisst nicht: als er Einzelnes von den Feinden erfahren, sondern: als er, so weit es zu seinem Vorhaben diente, von ihrer ganzen Lage und allen ihren Verhältnissen Kenntniss erlangt hatte; Plat. V. Resp. VIII. S. 299 f.: *ἀναλίσκειν τε καὶ ἀπολλῦναι τὰ αὐτῶν* heisst nicht: einen Theil seines Vermögens, sondern sein g a n z e s Vermögen durchbringen und zu Grunde richten. Zwar gebe ich zu, dass, wenn es Plat. I. Crit. S. 94 in. heisst: *ἐξεῖναι, λαβόντα τὰ αὑτοῦ ἀπιέναι, ὅποι ἂν βούληται*, dass der Abziehende gehalten sein konnte, einzelne Stücke seines Vermögens oder einen Theil desselben als Abzugssteuer zurückzulassen und dass dann immer noch *τὰ αὑτοῦ λαβόντα* gesagt werden konnte; es versteht sich sogar von selbst, dass er die Liegenschaften nicht mit sich nehmen wird; aber ich leugne, dass das *ἐξεῖναι τὰ αὑτοῦ λαβόντα ἀπιέναι* damit bestehen könne, dass er die Liegenschaften ohne Entschädigung oder ohne Erlaubniss, sie vorher zu veräussern, zurückzulassen verpflichtet war, und ich kann nicht zugeben, dass man die Sache umkehre und aus dem *ἐξεῖναι λαβόντα τὰ αὑτοῦ ἀπιέναι* herauslese, dass ihm gestattet gewesen, einzelne Stücke

oder einen Theil seines Vermögens mitzunehmen. Es kann daher zwischen κομίσασθαι πάντα τὰ αὐτῶν Jos. Antt. VI. 14 §. 6 f. und κομίσασθαι τὰ αὐτῶν möglicherweise, obgleich es nicht nothwendig ist, unterschieden werden, wie zwischen einer vollkommenen Erfüllung des Gesetzes und einer Erfüllung des Gesetzes im Ganzen unterschieden werden kann; aber κομίσασθαι τά τινος kann eben so wenig von Mitnahme einzelner dem Feinde abgejagter Gegenstände verstanden werden, wie τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν die Uebereinstimmung einzelner Handlungen mit den Forderungen des Gesetzes bedeuten kann. Hiesse also τά τινος ποιεῖν die Befehle, Aufträge oder Vorschriften Jemandes erfüllen, so würde τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν nicht anders als: „das ganze Gesetz“ oder wenigstens: „das Gesetz im Ganzen und in der Hauptsache erfüllen“ übersetzt werden können. Nun aber hat τά τινος ποιεῖν, πράσσειν, ἐργάζεσθαι in allen den vielen Stellen, welche ich gefunden, ohne auch nur eine einzige Ausnahme, die Bedeut.: das thun, was sonst ein Anderer thut oder thun sollte, also: die Geschäfte Jemandes besorgen, seine Stelle vertreten, seine Angelegenheiten betreiben u. s. w. Diese Stellen sind ausser den vielen, wo bei Plat., Arist., Plut. die Redensart vorkommt: τὰ τῆς πόλεως als einer moral. Person πράττειν d. h. ihre Geschäfte, Angelegenheiten besorgen, wie Plat. IV. Alc. I. S. 22 f. S. 24 in., folgende: Herod. VII, 58. Plat. IV. Alc. I. S. 35. S. 81 m. S. 83 f. V. Resp. VI. S. 221 f. S. 250 f. Mc. Ant. 6, 33. zweimal ib. 43. 9, 42. 10, 8. Polyb. IX. 36, 4. XVII. 9, 6. Plut. Mor. II. S. 261 in. IV. S. 59 m. VI. S. 74 m. S. 153 in. Par. II. Alc. S. 187 m. IX. Dion. S. 36 in. Brut. S. 76 m. Luc. II. S. 328 m. III. S. 322 in. IV. S. 324 f. Demosth. I. cor. S. 300 in. Jacob Elementarb. d. griech. Spr. f. Anf. Thl. I. 12. Aufl. S. 40. Lys. S. 168 in. S. 175 in. S. 230 in. Dion. Hal. A. R. X, 22. (S. 44 in.) XI, 37. ib. de Demosth. S. 182 m. und es wird mir nicht leicht in den von mir gelesenen Schriften eine entgangen sein. In der aus Jacob's Elementarb. giebt der Schluss zugleich an, wie τά τινος ποιεῖν gemeint ist; in der aus Demosth. könnte man versucht werden, unter οἱ τὰ Φιλίππου πράττοντες diejenigen zu verstehen, welche des Phil. Befehle vollzogen; allein Phil. konnte damals in Athen noch nicht befehlen und es sind daher die, welche seine Angelegenheiten betrieben, ihm in die Hände arbeiteten. Hiezu kommt der wichtige Umstand, dass diese Ausdrucksweise eine elliptische ist, welche uns um so we-

niger geneigt machen sollte, ihr eine Vieldeutigkeit beizumessen, welche nur dazu dienen könnte, Unsicherheit und Verwirrung in die Sprache zu bringen. Der Ausdruck τά τινος ist für sich so weit, dass dabei an alles Mögliche gedacht werden kann, wie z. B. bei τὰ τοῦ νόμου oder bei den Griechen τὰ τῶν νόμων Jos. Antt. prooem. §. 3. an γράμματα oder βιβλία, Plat. VI. Legg. S. 16 in. an ἐπιτηδεύματα, ib. S. 270 f. an ἐπιζητήματα oder so etwas zu denken ist, und wo bliebe da die Möglichkeit des Verständnisses, wenn nicht einmal durch das Verbum bestimmt würde, was wir suppliren sollen? Da es nun nach den obigen Beispielen höchst wahrscheinlich keine Stelle giebt, da bis jetzt wenigstens keine beigebracht worden ist, welche für die Zulässigkeit einer andern als der von mir angegebenen Bedeutung spräche, so ist es eben so wenig gerechtfertigt, wenn sie von Thl. II. eine ungewöhnliche, wie, wenn sie von Rck. eine mögliche genannt wird. Wir werden im Gegentheil nicht irren, wenn wir sie mit Bz., Jak. Cap., Bchrt., Lmbrch., Wttst., Elsn., Fl., A. für die allein mögliche erkennen. τὰ τ. νόμου ist also in unserer Stelle das, was das Gesetz thut, und das ist nichts Anderes, als dasjenige, worauf der Ap. gewiss zurücksieht, das v. 1. genannte κρίνειν, welches sich v. 16., worauf er eben so zweifellos hinblickt, in seine beide Hauptfunctionen zerlegt. Bei dieser Erkl. werden wir dann nicht nöthig haben, den Ap., wie Rck. II. S. 114 thut, seinen Gesichtspunct auch nur um eines Hares Breite verändern zu lassen. Auf die Bemerkung Rck.'s aber, dass die Stellung der Worte: ἔθνη, τ. μὴ ἔχ. νόμ., φύσ. τ. τ. νόμ. π. eine bessere gewesen wäre, glaube ich entgegnen zu müssen, dass der Ap. nach meinem Dafürhalten gerade diese Stellung gewählt habe, um die beiden eiander scheinbar widersprechenden Dinge: μὴ ἔχοντα und ποιῇ einander desto deutlicher und ausdrucksvoller gegenüberzustellen. Was die Conj. ὅταν betrifft, so bedeutet sie nicht: gesetzt den Fall oder: angenommen, dass, sondern zunächst und eig.: wenn oder: dann, wenn. ὅταν ist eben so aus ὅτε, der reinen *temporalis*, wie ἐάν aus εἰ, der reinen *conditionalis*, durch Hinzufügung des nicht eine Möglichkeit, sondern eine Ungewissheit bezeichnenden ἄν entstanden; aber bei ὅταν hat das hinzugefügte ἄν noch die besondere Wirkung, einen andern Satz in caussale Abhängigkeit von dem von ihm selbst geführten zu bringen, was bei ἐάν nicht zutreffen kann, weil dieses Verhältniss schon bei εἰ vorhanden

war, und dadurch ὅταν ebenfalls zu einer *cond.* zu machen d. h. wenn in dem Satze ὀψίας δὲ - - - ἔχοντας Mc. 1, 32. von den beiden Thatsachen, dem Sonnenuntergange und dem Zutragen der Kranken, nicht der caussale Zusammenhang, wiewohl er an sich immerhin bestehen kann, z. B. Mtth. 9, 25., sondern nur die Gleichzeitigkeit ausgesprochen wird, so hängt dagegen in dem Satze Mtth. 6, 2. das Trompeten vom Almosengeben in der Art ab, dass Ersteres nur für den Fall des letzteren verboten, das Verbot also durch das Almosengeben bedingt wird. Aber wie auf der einen Seite ὅταν die Eigenschaft der Conditionalität angenommen hat, so ist auf der andern dem ἐάν, so fern es sich um Bedingungen handelt, die in der Zeit erfüllt werden, die der Temporalität nicht fremd geblieben, und es ist daher nicht richtig, wenn man dadurch, dass man ὅταν eine Zeitpartikel nennt, einen wesentlichen Unterschied angegeben zu haben meint cf. Demosth. I. or. d. Megal. S. 224 in.: ἐὰν δὲ μὴ ἐθέλ. - - ταῦτα, τότ' ἤδη κ. τ. λ. und von εἰ Polyb. XXXVI. 3, 5: εἰ δὲ μή, τότε πάλιν βουλεύσασθαι κ. τ. λ. Dion. Hal. de Demosth. 17. Th. VI. S. 174 f.: τότε, εἰ. Wenn es Polyb. XVII. 15, 9. heisst: ὅταν γε μὴν ἀποχρήσ. - - - ὡς προδόταις, und wenn er ib. 11 sagt: οὐ μὴν αλλ' ἐὰν κ. τ. λ., so sieht man doch in der That nicht, was für ein Unterschied hinsichtlich der Zeit da Statt finde. Gewiss zeigt sich die innere Verwandtschaft beider Wörter auch darin, dass wir mit Aufgabe des wann beide durch wenn wiedergeben. Beiden kommt also gleicherweise Temporalität und Conditionalität zu und das Unterscheidende könnte darin liegen, dass ὅταν die Zeit, wie ἐάν die Bedingung, als ungewiss darstellt; allein Ersteres trifft bei ὅταν auch nicht immer zu; denn ich kann, auch wenn mir die Zeit, wenn der Erwartete kommen soll, ganz genau bekannt ist, recht gut sagen: εἴσαγε αὐτὸν ὡς ἐμέ, ὅταν ἔλθῃ. Auch das ist etwas ganz Zufälliges, dass ὅταν zuweilen allenfalls durch: „so oft" übersetzt werden kann; denn wenn auf der einen Seite ὅταν ungleich öfter da steht, wn nur von einmaligem Vorkommen die Rede ist, so kommt auf der andern ἐάν eben so gut von Dingen vor, welche recht oft geschehen können. Es wird daher der Unterschied in etwas Anderem gesucht werden müssen, und ich finde ihn darin, dass in der Vorstellung des Redenden oder Schreibenden bei ὅταν die Zeit hervor- und die Bedingung zurücktritt, während bei ἐάν das umgekehrte Verhältniss Statt findet.

Das kann nun möglicherweise eben nur in der Ansicht des Schriftstellers liegen, wird aber in der Regel auch seine obj. Gründe haben, indem entweder Erfahrung oder bei nur einmal eintretenden noch zukünftigen Ereignissen anderweitige sichere Bürgschaften die Erfüllung der Bedingung als ganz gewiss voraussetzen und darum die Bedingtheit weniger oder gar nicht berücksichtigen lassen können, und in diesem Falle wird gerade *ὅταν* dazu dienen, die feste Ueberzeugung und Sicherheit auszudrücken, während wir bei *ἐάν* auf den Mangel derselben schliessen sollen. Um dies an einem selbstgewählten Beispiele deutlich zu machen, so würde ein Arzt, der für den eintretenden Todesfall eines Kranken Vorschriften geben will, wenn er den Tod für gewiss bevorstehend hält, *ὅταν ἀποθανῇ*, im andern Falle aber *ἐὰν ἀποθανῇ* sagen. Polybius bedient sich IX. 21, 2 der Part. *ὅταν*, weil der Umfang beider Städte bereits gemessen war, nachher aber ib. 3. gebraucht er *ἐάν* oder *ἄν*, weil er die von ihm dort ausgesprochene Behauptung von einem Andern nicht erwartete. Der Herr gebraucht Mtth. 5, 11. 10, 19. Joh. 16, 4. *ὅταν*, weil er den Eintritt der Begebenheiten voraussieht; 2 Cor. 10, 6. drückt *ὅταν* gute Zuversicht aus, während *ἐάν* Zweifel verrathen und beleidigt haben würde. Joh. 16, 13. würde *ἐάν* den Jüngern ihre Hoffnung geschmälert haben. Eben so spricht 1 Cor. 15, 24. 28. *ὅταν* die feste Ueberzeugung aus cf. Jos. Antt. IX. 14 §. 3., wo sich die beiden *ὅταν* auf bereits gemachte Erfahrung gründen, und Eurip. Alc. v. 725. Man führe dagegen nicht Stellen an, wie Plut. Par. V. Cim. S. 10 f.: *ὅταν γὰρ μόνος ἀγώνισ. κ. τ. λ.*; denn gerade in *ὅταν* liegt der Kern der Ironie, welcher bei *ἐάν* ganz verloren gehen würde. So werden wir denn auch hier das Wort zu nehmen haben und den Ap. durch *ὅταν* seine feste Ueberzeugung, nicht von dem V o r h a n d e n s e i n, sondern von der U n b e s t r e i t b a r k e i t des Vorhandenseins des *τὰ τ. νόμου ποιεῖν* bei den Heiden, zu erkennen geben lassen, da *ἐάν* nur Unsicherheit verrathen haben würde und bei richtiger Erkl. des *τὰ τ. νόμου ποιεῖν* gar nicht stehen konnte. Fr.: *quandoquidem*; weniger das Rechte treffend Rck. II.: „nicht *si*, sondern *quum* oder *quoties, quotiescunque*“; aber falsch d. W., Ph., Thl. V., welche *ὅταν* eine object. m ö g l i c h e Handlung bezeichnen lassen, und O., welcher *ὅταν* zwar oft ein bloss m ö g l i c h e s, eben so oft aber auch ein w i e d e r k e h r e n d e s Verhältniss ausdrücken lässt. Statt *ποιῇ* lesen einige Autoritäten, welchen Lchm.

gefolgt ist, ποιῶσιν, ein Cod. ποιοῦσιν, einige Minuskelhandschriften ποιεῖ. Was den Plur. betrifft, so weiss ich nicht, ob nach d. W., Win. §. 47, 3., Thl. derselbe gerade dadurch gerechtfertigt werde, dass τὰ ἔθνη lebendige Wesen sind, indem ja der Grieche sonst regelmässig τὰ ζῶα φάγει, τὰ ἑρπετὰ εὑρίσκεται und auch τὰ ἔθνη οἰκεῖ sagt und schreibt; aber das weiss ich, dass ausnahmweise und zwar eben nicht sehr selten auch von nicht lebenden Wesen beim *neutr. plur.* der Plur. gebraucht wird z. B. Plut. Mor. VI. S. 266 m.: τὰ μεγάλα κ. λαμπρὰ γίνονται Xen. d. uenat. 9, 10: τὰ σώματα οὐ δύνανται Aristot. d. an. I. 4, 18.: οὐ πάντα τ. σώματα ἔχουσι. ib. 5, 6. aus Empedokles: τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γένοντο. ib. 22: τὰ μόρια διατελοῦσιν, ἔχουσιν und ὁμοειδῆ εἰσίν. II. 1, 3: τὰ σώματα δοκοῦσι. ib. de sensu 6. S. 108 f.: πεπέρανται τὰ εἴδη. ib. de respir. 7. S. 196 in.: τῶν νοσημάτων ὅσα ποιοῦσι. ib. Eth. Nic. I. 1, 2: εἰσὶ τέλη τινά. II. 8, 5: τὰ πλεῖστον ἀπέχοντα ἀλλήλ. ἐναντία ὁρίζονται u. s. w. und wenn ich nun auch gleich eben so viele Beispiele von ζῶα mit dem *plur. uerbi* anführen kann, so ist doch eben kein Unterschied bemerkbar. ἑαυτοῖς εἰσι νόμος d. h. sie sind sich selbst das Gesetz, sie haben bei oder in sich etwas, was bei ihnen die Stelle des mos. Gesetzes vertreten soll und kann. Wir können hiemit einige anscheinend ähnliche und dennoch sehr verschiedene Stellen vergleichen, nehmlich Arist. Eth. Nic. IV. 8, 10. Plat. VIII. ep. 8. S. 179 in. Plut. Mor. V. S. 13 in. Par. VI. Alex. S. 210 f. VIII. Artax. S. 161 f.; denn da wird im ersten Falle Selbstständigkeit, in den übrigen das Gegentheil, Abhängigkeit von einem Andern, behauptet, während hier, abgesehen von jeder Art von Unabhängigkeit oder Abhängigkeit nur das Vorhandensein eines Lehrers, einer Offenbarung im Innern des Menschen, angenommen wird. Das im Nachsatze befindliche ἔχοντες ist mit d. W., Rck., A. concessiv zu nehmen und das Wort wird mit der Negation wiederholt, um dadurch den Gegensatz der folgenden Worte: ἑαυτοῖς εἰσι νόμος noch mehr zu heben. Wir erhalten also den Satz: „Wenn oder in so fern die Heiden, welche das mos. Gesetz nicht haben, von Natur d. h. eben ohne äussere Offenbarung wie beim mos. Gesetze, das thun, was das Gesetz thut, so sind sie sich selbst Gesetz d. h. sie haben doch etwas in ihrem Innern, was bei ihnen die Stelle des geschriebenen Gesetzes vertritt," und es wird so wenig gegen die Wahrheit, wie gegen die Zweckmässigkeit dieses Aus-

spruchs gerade an dieser Stelle, mit Recht etwas eingewandt werden können.

v. 15. 16. Das Relativ οἵτινες schliesst sich, wie mit alleiniger Ausnahme Kpp.'s, welcher es ohne Grund so fasst, als ob da: ἀλλ' ἐν αὐτῷ τούτῳ ἐνδεικν. stände, alle Ausleger anerkennen, an das Vorhergehende so an, dass man wohl sieht, was freilich schon aus ἐνδείκνυνται klar wird, im Folgenden liege der Beweis des Vorhergehenden, namentlich des τὰ τ. νόμ. ποιῇ und dadurch mittelbar des ἑαυτοῖς εἰσι νόμος. ἐνδείκνυσθαι heisst: etwas beweisen, sei es mit der sichtbaren That Plat. I. apol. Socr. S. 65 in., oder, was schon in diesen Worten liegt, auch bloss mit Worten ib. IV. Polit. S. 279 f., jedenfalls so, dass es jedem mit Verstande Begabten verständlich wird. Auf die Frage: wodurch beweisen die Heiden τὸν νόμον γραπτόν κ. τ. λ.? antworten die Meisten, unter ihnen Grt., Rsnm., Fr., M., Rck., d. W., Ph.: eben durch das v. 14. behauptete τὰ τ. νόμ. π., dagegen Thrdt., Pel., Er., Bg., Cstll., Thl., Klln.: durch das im Folgenden beschriebene Zeugniss des Gewissens u. s. w. Wie der beide Ansichten vereinigende Beweis wirklich geführt werde, wollen wir später sehen. τὸ ἔργον τ. νόμου wird von Or., Wll., S. Schm., Bg., A. als Werk genommen, welches dem Gesetze angehört und dann durch Kern oder wahrer Gehalt des Gesetzes übersetzt, wozu etwa zu vergleichen Luc. II. Tyrannic S. 214 f.: τὸ ἔργ. κ. κεφάλειον τῆς τυραννίδος; aber diese Bedeutung würde, wenn sie erwiesen werden könnte, durchaus einen Gegensatz, wie ὅλος ὁ νόμος oder τὸ γράμμα τοῦ νόμου, erfordern, der aber gänzlich fehlt; von Chrys., Hm., Chr. Schm., Schlz., Pl., Rch., Klln., d. W., Fr., Rck., Thl., Ph. als Werk, welches vom oder im Gesetze vorgeschrieben ist, wie ἔργα νόμου Cap. 3, 20. Gal. 2, 16. oder bloss ἔργα Cap. 4, 2. 6. 9, 11. 11, 6. Eph. 2, 9. 2 Tim. 1, 9., wobei man nur nicht recht einsieht, warum gegen die sonst durchgehende Gewohnheit des Ap. in Ermangelung jeder denkbaren Veranlassung zur Abweichung der Sing. und der Art.; von Andern als Werk, welches vom Gesetze selbst verrichtet wird und es besagt dann ungefähr dasselbe, was vorher τὰ τοῦ νόμου d. h. das Geschäft, die Verrichtung cf. Xen. Cyr. VI. 3, 27. VIII. 1, 10. Luc. IV. Cyn. S. 328 f.: τί ποδῶν ἐστ' ἔργον; πορεύεσθαι. und die oben angeführte Stelle aus Jak. Elementarb. der griech. Sprache Thl. I. 12. Aufl. S. 40, wo es heisst: νῦν δὲ λογικός εἰμι, ὑμνεῖν με δεῖ τὸν θεόν· τοῦτό μου

τὸ ἔργον ἐστὶν und in welcher τά τινος ποιεῖν„ wie hier, durch das folgende ἔργον erklärt wird.. Besonders passend ist die von Thl. V. nach Bnck. aus Arist. Rhet. I, 15. in. angeführte Stelle: οὐ γὰρ ποιεῖ (ὁ νόμος ὁ γεγραμμένος) τὸ ἔργον τὸ τοῦ νόμου. Aber auch die Verteidiger dieser letzten Bedeutung weichen in der Erklärung von einander ab, indem es Grt., Trr. von der Erkenntniss des Erlaubten und Unerlaubten, Glck., M. von der Gerechtigkeit oder dem gesetzmässigen Handeln nehmen, die bei v. 14. genannten Ausleger endlich, welche unter τὰ τ. νόμου die Geschäfte des Gesetzes verstehen, hier eben dies, das Richten, Losprechen und Verdammen, finden. Die erste dieser Auffassungen, welche sich mit dem Zusammenhange wohl verträgt, auch im Wesentlichen mit der dritten übereinstimmt, muss, wie aus dem Folgenden erhellen wird, nur aus dem Grunde abgewiesen werden, weil wir in τὸ ἔργον τοῦ νόμου durchaus nur genau dasselbe ausgedrückt finden können, was in τὰ τ. νόμου ποιῇ liegt; die zweite dagegen würde, wenn darunter etwas Anderes als die blosse Anleitung verstanden werden sollte, mit der von Chrys. u. s. w. einigermassen zusammenfallen, nur dass sie dadurch, dass sie das, was dort nur in einzelnen Handlungen zum Vorschein kommen soll, auf die ganze Handlungsweise ausdehnt, mit der Hauptabsicht des Ap. im grellsten Widerspruch stehen würde, daher Glck. zu der Erklärung: „was das Gesetz bewirken will," was aber die Worte unmöglich ausdrücken können, seine Zuflucht nimmt, wenn aber die blosse Idee der Gerechtigkeit verstanden werden sollte, mit der ersten dieselbe sein. Gegen die dritte wendet Rck. mit Unrecht ein, dass dieses Geschäft nicht das in das Herz eingeschriebene sei; oder könnten wir die Aussprüche des Gewissens und die Urtheile der Vernunft nicht ein Richten, ein Lossprechen oder Verdammen, nennen? Der andere von ihm vorgebrachte Gegengrund, dass diese Auffassung nur mit der gleichen von τὰ τ. νόμ. ποιῇ v. 14. bestehen könne, ist durch das dort Gesagte beseitigt worden. Sehen wir jetzt auf die Worte: γραπτὸν (welches von allen Auslegern = γεγραμμένον genommen wird cf. Aristot. VII. d. an. II. 1, 9: οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος κ. γεγραμμένος, wo γεγραμμ. = γραπτός und Jos. B. J. I. 32 §. 5: τινὶ τῶν ἐπὶ θανάτῳ κατακρίτων δεσμώτῃ, wo κατακρίτων = κατακεκριμένων) ἐν τ. καρδίαις, durch welche τὸ ἔργ. τ. νόμου näher bestimmt wird,

so können dieselben im Gegensatz zu dem, was ausser dem Menschen ist, wie das geschriebene Gesetz, nur wieder von einer inneren Offenbarung verstanden werden, welche sich entweder in den Regungen des Gewissens, oder im vernünftigen Erkennen und Urtheilen kund giebt. Beide aber offenbaren uns, als von Gott gegeben, ein göttliches Gesetz; Beide machen einen Unterschied zwischen gut und böse; Beide zeigen uns im Allgemeinen und im Einzelnen, was Recht und Unrecht ist, daher ich nicht einsehe, warum man sowohl den *νόμος* selbst, wie seine Werke und seine Verrichtung, das Urtheilen, nicht *γραπτά* d. h. eingeprägt sollte nennen können cf. Jos. c. Ap. II. §. 18: *ἔχομεν (τούς νόμους) ἐν ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἐγκεχαραγμένους*, Plut. Mor. V. S. 11 in.: *ὁ νόμος, ὁ πάντων βασιλεύς κ. τ. λ.* und 2 Cor. 3, 3.: *ἐπιστολὴ ἐγγεγραμμένη κ. τ. λ.* Somit würde die zweite und dritte Bedeutung von *τὸ ἔργον τ. νόμου* ziemlich gleich viel für sich haben, wenn nicht der Sing. mehr für die dritte spräche; indessen, da hinsichtlich der zweiten jedenfalls nur von der Anleitung, nicht aber von der Ausführung die Rede sein kann, so wird sie mit der dritten im Wesentlichen dieselbe sein und zwar das um so mehr, als jedes Urtheil eine Norm voraussetzt und zu Grunde legt. Wir werden aber später einen neuen Grund kennen lernen, welcher für die Annahme der dritten Bedeutung spricht. *συμμαρτυρεῖν* ist in drei verschiedenen Bedeutungen genommen worden, indem es nach den meisten älteren Auslegern, S. Schm., Fl., d. W., M., Fr., Rck. II., Ph.: „zugleich mit einem Andern zeugen," nach Rck. I.: „für Jemand zeugen," nach Grt., Kpp., Klln., Thl., O. so viel, wie das einfache *μαρτυρεῖν*, heissen soll. Bei Annahme der ersten Bedeutung würde der zweite Zeuge, welchen man jetzt ziemlich allgemein in dem *τὰ τ. νόμου ποιῇ* erkennt, in sehr verschiedenen Dingen, dasjenige aber, wofür das Zeugniss abgelegt wird, von Seb. Schm. und den meisten älteren Auslegern in den Heiden, von Fl. im *νόμος* oder in *τὸ ἔργ. τ. νόμου*, von Rck., M., Fr., d. W. in der Wahrheit gefunden, *ὅτι τὸ ἔργ. τ. νόμ. γρ. ἐστιν ἐ. τ. καρδ. αὐτῶν.* So lange er die zweite Bedeutung verfocht, bezog Rck. das Zeugniss auf die Heiden und supplirte *αὐτοῖς*. Die mir zu Gebote stehenden Stellen sind folgende: 1) Xen. H. Gr. III. 3, 2. 2) ib. VII. 1, 35. 3) Plat. VI. Legg. S. 78 m. 4) ib. VIII. Hipp. Mai. S. 78 in. 5) Thucyd. VIII, 51 f. 6) Plut. Mor. I. S. 148 m. 7) ib. IV. S. 406 in. 8) ib. S. 415 in. 9) ib. Par. I. comp. Thes. c. Rom.

S. 79 f. 10) Dion. Hal. A. R. III, 73 m. 11) die von Thl. allegirte Stelle Jerem. 11, 7. 12) Rom. 8, 16. 13) ib. 9, 1. 14) Apoc. 22, 18. als *uar. lect.* für *μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι.,* wobei ich bemerken will, dass allerdings nach Thl. II. jedes Zeugniss für auch als ein Zeugniss mit Jemand und umgekehrt jedes Zeugniss mit auch als Zeugniss für Jemand angesehen werden kann, dass es aber doch immer wieder etwas Anderes ist, ob Jemand für sich allein zu Gunsten eines Andern oder ob er in Vereinigung mit einem Andern zu Gunsten eines Dritten zeugt und in so fern werden wir die beiden ersten Fälle zu unterscheiden haben. Hiernach scheint es denn aber nicht dem geringsten Bedenken zu unterliegen, dass wir die Beispiele No. 2 bis incl. 8. 10 und 13 für die zweite Bedeutung in Anspruch nehmen; denn dass No. 8 die Sache, zu deren Gunsten gezeugt wird, nicht der Dativ sondern *ὅτι* einführt, kann keinen Unterschied begründen, und daraus, dass No. 3 der zu supplirende Dat. vorher mit dem *simpl.* steht, kann nur die Vertretung des *comp.* durch das *simpl.*, aber nicht umgekehrt die Vertretung des *simpl.* durch das *comp.* geschlossen werden. In No. 2, 4, 5, 6, 8, 13 steht aber der Dat. deutlich da und in allen ist das Subi. vor oder in *συμμαρτυρεῖν* der einzige Zeuge für einen andern. In No. 1 kann nicht von einem Zeugnisse der Zeit für Poseidon; denn dann würde jeder andere Zeuge für Poseidon fehlen und *καὶ* gestrichen werden müssen, sondern nur von einem gleichzeitigen Zeugnisse des Poseidon und der Zeit für die Unächtheit des Leotychides die Rede sein, wie auch Plutarch diese Stelle verstanden hat Par. VI. Ages. S. 4 in. und in No. 9 ist es aus dem Zusammenhange wieder klar, dass nicht etwa die Thatsachen als Zeuge für die vorher ausdrücklich als erster Zeuge genannte Zeit; denn das wäre hier barer Unsinn und *καὶ* müsste wieder, weil kein anderer Zeuge für die Zeit vorhanden ist, gestrichen werden, sondern Zeit und Thatsachen neben einander als zwei Zeugen für die Achtung und Festigkeit des ehelichen Verhältnisses aufgerufen werden. Was No. 11 betrifft, so ist die Stelle, welche im gew. Texte fehlt, aus der complutensischen Polyglotte entnommen und lautet bei Theodot. in der Hexapla *ἐπεμαρτυράμην*, im cod. Pachom. 22: *διαμαρτυρόμενος διεμαρτυράμην* und da ein nachtheiliges Zeugniss in den LXX. immer durch *διαμαρτύρεσθαι* ausgedrückt ist, so kann diese Stelle um so weniger als beweisend gelten. In No. 12 scheint an sich so-

wohl die erste wie die zweite Bedeutung Statt finden zu können; allein da aus den vorhergehenden Worten ersichtlich ist, dass unser eigener Geist für sich das Bewusstsein der Kindschaft gar nicht hat, sondern erst durch die Mittheilung des heil. Geistes erhält, so werden wir das Zeugniss des heil. Geistes als ein für unsern eigenen Geist abgelegtes betrachten müssen. In N. 14 würden wir, wenn die Lesart ächt wäre, auf die dritte Bedeutung verwiesen sein; aber eine zweifelhafte, von Grsb. Mtth., A. aus dem Texte entfernte Lesart kann nicht massgebend sein und die von Thl. zum Beweise, dass das *comp.* für das *simpl.* gesetzt werden dürfe, beigebrachten Beispiele, welche überdies nicht immer zutreffen, wie z. B. jeder ohne mein Erinnern sieht, dass *συζητεῖν* Mc. 1, 27. von einem Einzelnen nicht gebraucht worden wäre, können mich nicht bestimmen, in einem Verbum, wie das vorliegende, *σύν* für bedeutungslos zu halten. Es steht daher die Wahl nur zwischen der ersten und zweiten Bed. Nähme man die erste Bed.: „zugleich mit Jemand zeugen" an, so müsste der andere Zeuge, wenn man *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* von der Ausübung gesetzlicher Handlungen versteht, freilich mit Rck. eben in diesem *τ. τ. νόμ. ποιεῖν* gefunden werden, im andern Falle aber entweder rückwärts in dem *ἔργ. γραπτόν κ. τ. λ.*, oder, weil ja dieses selbst nur im Gewissen und in der Vernunft bestehen kann, vielmehr entweder in der *ἔνδειξις τοῦ ἔργου κ. τ. λ.*, oder, weil diese wieder keinen andern Inhalt haben kann, als Gewissen und vernünftiges Urtheilen, lieber vorwärts in den *λογισμοῖς κ. τ. λ.* gesucht werden, welche sich überdies mittelst des *καί* mit der *συνείδησις* in gleiche Linie stellen. Im ersteren Falle würden mithin Thun und Gewissen für den *νόμος γραπτός κ. τ. λ.*, im letzteren Gewissen und Gedanken für denselben oder dessen *ἔνδειξις* gleichzeitig zeugen. Gegen die Annahme des *τὰ τ. νόμου ποιεῖν* als des ersten Zeugen spricht ausser dem vorher Gesagten noch besonders, dass *ἔνδειξις* auf etwas mehr als das Bisherige Hervortretendes hinweist, was das minder in die Augen Fallende eben durch sein deutlicheres Hervortreten beweisen soll, bei dieser Fassung des *τὰ τ. νόμου ποιεῖν* aber eher dieses im Verhältniss zur *συνείδησις* als umgekehrt die *συνείδησις* im Verhältniss zu *τὰ τ. νόμου ποιεῖν* eine *ἔνδειξις* genannt werden könnte. Dass aber der zweite Zeuge überhaupt nicht im Vorhergehenden gesucht werden dürfe, dafür scheint ausser dem dann zu vermissenden *καί* vor *αὐτῶν τ. συνειδήσεως* ein entscheidender

Grund in den *genn. abss.* zu liegen, welche ja nicht zur Einführung von etwas Neuem, zur Anreihung mit dem Vorhergehenden paralleler Satzglieder, sondern nur zur Erklärung oder Motivirung des unmittelbar Vorhergehenden dienen können z. B. Jos. Antt. prooem. §. 4: τὰ μὲν αἰνιττομένου κ. τ. λ. Antt. I. 12 §. 3: τοῦ πατρὸς αὐτοῖς ἀποθανόντος. II. 5 §. 2: τοῦ βασιλέως ποθήσαντος κ. τ. λ. und fast jede Seite jedes Schriftstellers liefert dazu Belege. Da nun hier die beiden durch καί verbundenen *genn. abss.* als solche nur Erklärung des unmittelbar vorhergehenden ἐνδείκν. τ. ἔργ. κ. τ. λ. sein können und nach dem Zusammenhange sich als dessen Inhalt und zwar vermöge des καί als dessen gleichberechtigten Inhalt ausweisen, so können die beiden Zeugen nicht in etwas Anderem als in der συνείδησις und den λογισμοί gesucht werden. Es ist dann nicht nöthig, auch vor dem zweiten Zeugen ein συμμαρτυρούντων hinzuzudenken, was überhaupt nur dann statthaft wäre, wenn der Art. τῶν vor κατηγορούντων zum zweitenmal stände, in welchem Falle die beiden Partic. κατηγορ. und ἀπολογουμ. als Appos. zu λογισμῶν zu betrachten sein würden; sondern es ist nur nöthig, sich die κατηγορία und ἀπολογία gleichfalls unter dem Begriff eines Zeugnisses vorzustellen. Ph. nimmt καί explicativ und findet in τῶν λογισμῶν κ. τ. λ. eine Auseinanderlegung des Gewissens; Thl. V. unterscheidet zwischen unmittelbarer und mittelbarer Aeusserung des Gewissens und findet die Letztere in den λογισμοί; aber καί kann in diesem Zusammenhange nur willkührlich für explicativ genommen werden und der Grieche, wie der Hellenist, unterscheidet zwischen συνείδησις und λογισμοί; auch ist der Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren Aussprüchen des Gewissens nicht in der Wahrheit begründet, indem alles Mittelbare der Vernunft anheim fällt. Es fragt sich dann, für wen das Zeugniss abgelegt werde. Der Syrer lässt es mit seinem ܥܠܝܗܘܢ unentschieden, ob es *in Betreff* der Heiden oder *gegen* sie abgelegt werde. Dass es nicht *für* sie gegeben werden könne, ist oben bemerkt worden, und wozu diese Annahme führt, sehen wir an Rückert, welcher mit μεταξύ den Ap. auf einmal seinen Standpunct verändern lässt. So etwas wäre selbst bei einem Ap. Paulus an sich nicht unmöglich, in so fern von Stellen in verschiedenen Briefen oder auch von verschiedenen Stellen in demselben Briefe die Rede ist; aber wie ist es möglich in einer und derselben

Stelle und wie ist es hier möglich, wo eben die συμμ. συνείδ. und die λογισμοὶ κατηγορ. ἢ καὶ ἀπολογούμενοι ihm als ἔνδειξις des τὰ τ. νόμου ποιεῖν dienen sollen? Da bliebe denn nichts übrig, als αὐτῷ oder τούτῳ oder auch Beides zu suppliren und entweder ἑαυτοῖς εἰσι νόμος, oder noch besser, weil offenbar dies das zu Beweisende ist, der Ap. aber diesen Beweis bereits von ὅταν τὰ τ. νόμου ποιῇ abhängig gemacht hat und wenn nun dieses Letztere bewiesen wird, der Beweis des Ersteren folgen muss, das die Worte τὰ τ. νόμου ποιῇ erklärende und deren inneren Zusammenhang mit ἑαυτοῖς εἰσι νόμος zeigende τὸ ἔργον τ. νόμου γραπτὸν ἐν τ. καρδ. αὐτῶν als dasjenige anzusehen, wofür das Zeugniss abgegeben wird. Wegen der Auslassung des Dat. bei συμμαρτυρεῖν cf. Thucyd. 8, 51 f. Plut. VI. Legg. S. 78 m. Fragen wir nun, welche Verbindung der Ap. durch σὺν bezweckte, ob er damit auf das zu Bezeugende oder auf den andern Zeugen hinweist, so müssen wir uns, wiewohl der durch συμμαρτυρεῖν eingeführte Zeuge dem andern zu folgen pflegt, dennoch, weil, wenn das Zeugniss für das Vorhergehende abgelegt würde, ein solches für auch beim folgenden Zeugen gesucht werden müsste, aber nur gefunden werden könnte, wenn durch Wiederholung des Art. τῶν vor κατηγορ. die Supplirung von συμμαρτυρούντων vor τῶν λογισμῶν ermöglicht würde, schliesslich für die erste Auffassung von συμμαρτυρεῖν entscheiden. In dem so eben in Erinnerung gebrachten Sprachgebrauch, nach welchem die *genn. abss.* nur zur Erklärung bereits vorhandener Gegenstände und namentlich des unmittelbar Vorhergehenden dienen können, liegt nun zugleich der vorher in Aussicht gestellte neue Grund, warum wir τὸ ἔργον nur in der letzten Bedeutung nehmen dürfen, indem ja die μαρτυρία der συνείδησις und die κατηγορία oder ἀπολογία der λογισμοί, welche sich als den Inhalt des ἔργον zu erkennen geben, nichts Anderes als Geschäfte oder Verrichtungen des νόμος sind. Die Heiden beweisen, dass Gott ihnen die Verrichtung des Gesetzes ins Herz geschrieben, dadurch, dass das Gewissen zeugt und die Gedanken anklagen oder freisprechen; denn das sind eben die Verrichtungen des Gesetzes. μεταξὺ wird von Klln., A. als Adv. genommen: „dazwischen, unterdessen, während dessen“ cf. Luc. I. deor. diall. S. 110 m. d. h. während das Gewissen zeugt; die Bedeutung nach, welche ihm Kpp., Vt., Whl. gegeben haben, dürfte seiner Natur nach auch aus Act. 13, 42. nicht nachgewiesen werden können.

Dann würde sich *ἀλλήλων* an *τῶν λογισμῶν κ. τ. λ.* anschliessen und entweder, von *κατηγορ.* abhängig, von den *λογισμοί*, welche einander anklagen oder verteidigen, oder, weil *ἀπολογουμ.* den Gen. nicht leidet und weil die Gedanken doch am Ende nicht die Gedanken, sondern die Thaten oder die Menschen anklagen, besser, von *λογισμῶν* abhängig, von den Menschen verstanden werden können, deren Gedanken sie, die Menschen, gegenseitig anklagen oder verteidigen. In dieser Voranstellung des Genit. würde aber eine grosse Härte liegen und *μεταξύ* ganz überflüssig sein, und was die letztere Auffassung betrifft, so ist zu erinnern, dass, wenn auch an sich gegen die Vorstellung eines gegenseitigen Anklagens und Entschuldigens im jüngsten Gericht mit Rücksicht auf Mtth. 12, 41. 42. nichts einzuwenden wäre, der Ap. doch hier allein mit der Beschreibung des innern Gerichts beschäftigt ist, welches der Mensch an sich selbst vollzieht. Es ist daher viel natürlicher, *μεταξὺ ἀλλήλων*, unter einander, zu verbinden cf. Mtth. 18, 15., was wieder möglicherweise von einem gegenseitigen Richten verschiedener Menschen und von einem Sichselbstrichten der Menschen verstanden werden kann, aber aus dem eben angeführten Grunde mit d. W., Rck., Thl., Glck. von Letzterem verstanden werden muss. An ein successiv abwechselndes *κατηγορεῖν* und *ἀπολογεῖσθαι* haben Grt., Rsnm., Ph. gedacht; aber das liegt nicht in *μεταξύ*, sondern nur, dass der Act ein innerer ist und eines Richtens von aussen her gar nicht bedarf, wie es Glck., Thl. V. auffassen. Was *ἢ καί* vor *ἀπολογουμ.* betrifft, so ist wohl nicht aus der Acht zu lassen, dass, stände da bloss *καί*, wie Cap. 14, 4: *στήκει καὶ πίπτει*, oder bloss *ἤ*, wie Mtth. 5, 17: *τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας*, Mc. 7, 11: *τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί*, die *ἀπολογία* mit der *κατηγορία* als gleichberechtigt oder gleich oft vorkommend erscheinen würde; aber in *ἢ καί* liegt zwar nicht immer in gleicher Stärke, aber doch immer mehr oder weniger das, was wir in unsrer Sprache oft eben so, oft aber auch noch deutlicher durch: „oder selbst auch, oder meinetwegen auch“ ausdrücken, dass nehmlich ein Fall entweder als nicht so leicht eintretend oder als nicht so passend gedacht werden soll cf. Plat. VI. Legg. S. 397 m. S. 435 in. S. 448 m. Luc. II. S. 63 f., wo ein Unterschied nicht bemerkbar ist, und Mc. Ant. 10, 8. Luc. II. S. 335 f., wo sich ein solcher erkennen lässt, ja unser Ap. scheint hier damit zu verstehen geben zu wollen, dass das *ἀπολογεῖσθαι* viel viel seltener

vorkommen werde, wie es auch Bg., Rck., Th., Ph. nehmen, vielleicht auch, dass dazu allein der Weg führt, welchen er noch nicht angezeigt. Indessen müssen wir uns auf der andern Seite auch hüten, auf ἤ καί ein allzu grosses Gewicht zu legen und etwa die ἀπολογία gänzlich wegzuinterpretiren; denn einmal haben wir schon in der v. 5—10. enthaltenen Schilderung des Gerichts gesehen, dass der Ap. dasselbe unbeschadet der Wahrheit auch auf die Christen ausdehnen konnte, indem zwar die wirklichen Forderungen und Resultate angegeben, aber die Mittel, das günstige Resultat zu erzielen, vorläufig noch verschwiegen werden könnten, und indem, was ἢ καί betrifft, das nach Mtth. 7, 13. 14. auch nach Einschluss der Christen bleiben wird; dann aber, wenn wir die Christen ausschliessen wollen, dürfen wir uns nur erinnern, dass nach Mtth. 25, 31—46. auch von den im Gericht nicht Bestehenden Entschuldigungen werden vorgebracht werden, welche denn aber freilich von der Art sind, dass sie nicht angenommen werden können. Ein solches Sichentschuldigen kann übrigens wegen einzelner Handlungen und in Betreff einzelner Motive einzelner Handlungen auch beim schlechtesten Menschen mit Grunde der Wahrheit Statt finden, ohne dass deshalb an eine Freisprechung zu denken wäre. Bei κατηγ. ἢ καὶ ἀπολογουμ. ergänzen Rck., Thl.: „den Menschen in Bezug seines Thuns", Fr., d. W. gar nichts. Einer Ergänzung bedarf es sicher nicht; aber gleichwohl versteht es sich von selbst, dass nicht die λογισμοί d. h. das κατηγορεῖν und ἀπολογεῖσθαι den Gegenstand der Beurtheilung bilden können, sondern das muss der M e n s c h und zwar der g a n z e Mensch mit seinem Denken, Wollen und Thun sein. Nehmen wir ἐν ἡμέρᾳ für den *terminus* des Weltgerichts, so wird die κατηγορία und ἀπολογία das ganze Leben des Menschen umfassen; nehmen wir aber den Ausdruck vom jedesmaligen Richten schon hier auf Erden, so bezieht sich Alles auf den dermaligen Zustand der Sele. ἡμέρα ὅτε κρινεῖ ist ohne Widerspruch der jüngste Tag, das letzte Gericht, wovon den Juden bereits bekannt war, sowohl, dass Gott es halten werde, wie, dass in demselben τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρ. offenbar werden sollen. Mag man hierunter mit Thl. die verborgenen Sünden, mit d. W. die verborgene Gesinnung, mit Bg. die eben genannten συνείδησις und λογισμοί, mit Ph. das Alles mit einander, oder mit O. das Alles mit Einschluss auch des Guten verstehen, immer wird man mit Rck. vor τὰ κρυπτά in Gedanken ein

καί zu setzen haben cf. wegen *τὰ κρυπτά* Dion. Hal. A. R. V, 54 S. 208 f.: *τὰ κρυπτὰ εἰς φῶς ἐξενεγκόντες.* *διὰ Ἰ. Χ.*, was von *κρινεῖ* abhängt, stellt Christum als den dar, durch welchen Gott das Gericht vollziehen will cf. Act. 10, 42. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10. 2 Tim. 4, 1. Sml. liess, weil sich für *ὅτε* als Variante *ᾗ* findet, die Part. ganz weg und übersetzte nun, mit gänzlicher Zerreissung des Zusammenhanges, *ἐν ἡμέρᾳ*: *publice*; Pl. versteht unter *ἡμέρα* wegen des fehlenden Art. jeden Tag, an welchem Gott gleichsam im Menschen Gericht hält. Beides bedarf keiner Widerlegung. *κατὰ τὸ εὐαγγ. μου* kann nicht nach Hnn., Wll., Bald., Cal. sagen sollen, dass das Ev. des Ap. Paulus oder das Ev. überhaupt beim Richten die Richtschnur bilden werde, kann sich auch nicht nach Or., Grt. bloss auf *διὰ Ἰ. Χ.* beziehen, sondern heisst gewiss nach den Neueren, Wlf., Rck., d. W., Thl., O., Fr., Ph. nur, dass das, wovon eben die Rede ist, im Ev. des Ap. gelehrt werde, also so viel wie: „meiner Lehre, Verkündigung gemäss, so wie ich lehre" cf. 2 Tim. 2, 8.. Es ist nicht nöthig und gewiss falsch, an ein vom heil. Ap. verfasstes schriftliches Ev. zu denken; aber es fasst den Gedanken auch nicht ganz, wenn man *τὸ εὐαγγ. μου* mit Or. durch: *eu., quod ego annuncio*, oder mit Er. Schm., welchem fast alle Ausleger beifallen, durch: *eu., cuius ego minister sum*, geben will; sondern es wird in *μοῦ* immer der Individualität des Ap. einige Rechnung getragen werden müssen und daher richtiger übersetzt werden: *eu., quemadmodum a me nunciatur*, und es liegt in *μοῦ*, dass der Ap. nicht versäumt hat, die Menschen auf den grossen und gefürchteten Tag des Herrn hinzuweisen. Nun können aber die Worte *κατὰ τ. εὐαγγ. μου* entweder auf das Ganze von *οἵτινες ἐνδείκνυνται* an, oder nach Thl. auf den Theil, welcher mit *συμμαρτυρούσης* beginnt, oder nach Seb. Schm., Klln., M., d. W., Fr., Rck. II., Ph. auch nur auf *ὅτε κρινεῖ κ. τ. λ.*, oder endlich nach Or., den meisten älteren Auslegern, Schlz., Glck., Rck. I. bloss auf *διὰ Ἰ. Χ.* bezogen werden. Die erste Beziehung hat, als zu weit entfernt, mit Recht keinen Verteidiger gefunden; aber die zweite leidet an beinahe gleichem Fehler, und Beide ziehen zum Ev. des Ap., was ihm nicht eigenthümlich angehört; die vierte würde nach meiner Ansicht, um *διὰ Ἰ. Χ.* von *ὅτε κρινεῖ κ. τ. λ.* zu trennen, vor *διά* ein *καί*, *καὶ τοῦτο* oder so etwas erfordert und dann *κατὰ τ. εὐαγγ. μου* ganz hinten gesetzt haben, kann aber so ohne irgend etwas Trennendes, nicht umhin, die Worte *ὅτε κρινεῖ κ.*

τ. λ. zugleich mit heranzuziehen; wir werden daher die dritte für die natürlichste und allein richtige ansehen.

Wenden wir uns jetzt zur Betrachtung des Zusammenhanges dieser drei Verse im Ganzen, so haben wir bereits gesehen, dass die Hauptabsicht des Ap. in diesem Abschnitte nur sein kann, zu zeigen, dass auch die Heiden etwas von Gott empfangen haben, was bei ihnen die Stelle des Gesetzes vertritt, damit sie sich in Beziehung auf das Gericht nicht auf ihre Unwissenheit berufen können. Daraus geht denn hervor, dass der Schwerpunct in unserer Stelle auf den Worten: *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* ruhen müsse; denn mit diesen Worten kann der Ap. eben nichts Anderes sagen wollen, als: sie haben in ihren Herzen etwas, was bei ihnen die Stelle des Gesetzes vertritt d. h. was ihnen den Unterschied zwischen gut und böse zeigt und zur Anleitung dient, ihren Wandel dem göttlichen Willen gemäss einzurichten. Die Wahrheit dieser Behauptung macht er vom vorhergehenden Satze: *ὅταν τ. τ. νόμου ποιῇ* in so fern abhängig, als dieser Letztere die Bedingung enthält, unter welcher man von Jemand sagen kann, dass er sich selbst Gesetz sei: „Wenn d. h. d a oder i n s o f e r n oder w e i l (denn durch den Gebrauch der Part. *ὅταν* zeigt er eben, wie ich oben auseinandergesetzt habe, dass er die Bedingung selbst für eines Beweises nicht bedürftig hält) die Heiden das thun, was das Gesetz thut, so kann man von ihnen sagen, dass sie sich selbst Gesetz sind". Was soll nun aber der folgende von *οἵτινες* geführte Satz? Er soll zur Vermittelung des ersten mit dem zweiten Satze, des Nebensatzes mit dem Hauptsatze dienen. d. h. er soll uns sagen, mit welchem Rechte oder in welcher Beziehung oder in welchem Sinne man von denen, welche des Gesetzes Verrichtungen vollziehen, sich des Ausdrucks bedienen könne, dass sie sich selbst Gesetz seien. W i r würden den Satz nicht durch's Rel., sondern durch eine explicative oder caussale Conj. an den vorhergehenden anschliessen: „Wenn die Heiden thun, was das Gesetz thut, so sind sie sich selbst Gesetz, i n d e m oder w e i l sie zeigen u. s. w."; aber wir haben wohl schon bei Cap. 1, 25. und 32. zu bemerken Gelegenheit gehabt, dass der Ap. in diese ihm so geläufige Satzverbindung nicht selten auch die explic. und causs. Bedeutung legt, wie das hebr. אֲשֶׁר z. B. die erstere Deut. 3, 24. Sach. 1, 15., die letztere Gen. 34, 27. 1 Regg. 8, 33. hat, so dass auch Ph., Thl. V. *οἵτινες* geradezu caussal nehmen. Von Stellen

aus Class. gebe ich Lys. S. 254 in.: *ὅστις ἀξιῶ κ. τ. λ.* Plut. Mor. I. S. 2 m.: *Πάνυ δὲ ἄξιον ἐπαινεῖν καὶ Λακεδ. τῆς μεγαλοφροσύνης, οἵτινες Ἀρχίδαμον ἐζημίωσαν.* S. 25 f.: *πολλάκις γὰρ κατεμεμψ.* Dion. Hal. A. R. XI, 42: *ἵνα καὶ νῦν λαβόντες ἐλπίδας ἀκολουθῶμεν ὑμῖν, οἵτινες κτλ.* zu vergleichen. In so fern aber hat der Satz eine doppelte Bestimmung. Er soll auf der einen Seite den Inhalt der Worte *τὰ τ. νόμ. τοιῇ* auseinanderlegen und auf der andern zeigen, dass man auf diejenigen, bei welchen sich dieser Inhalt findet, den Ausdruck *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* wohl anwenden könne. Das Erstere thut der Ap., indem er v. 15. Gewissen und Gedanken neben einander stellt, und namentlich in Betreff der Letzteren; denn von dem Ersteren setzt er es als bekannt voraus cf. Plut. Mor. IV. S. 16 und S. 19, nachweist, dass sich in ihnen die beiden Hauptfunctionen des Gesetzes unzweideutig äussern. Der letzteren Anforderung entledigt er sich dadurch, dass er an die Stelle des *τὰ τ. νόμου ποιεῖν* in den Worten *τὸ ἔργ. τοῦ νόμου γρ. ἐ. τ. κ. αὐτῶν* einen Ausdruck wählt, welcher in so fern geeigneter ist, die Berechtigung zur Anwendung des *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* auf die Heiden darzuthun, als er von dem, was jener als Wirkung bezeichnet, den Grund oder die Quelle angiebt, und als er das, was in *ποιεῖν* als Aeusserung hervortritt, im *ἔργ. τ. νόμ. γρ. κ. τ. λ.* in das Innere des menschliches Herzens verlegt. Bis dahin wäre denn, wie mich dünkt, der Zusammenhang ganz klar. Nun aber tritt in v. 16. auf einmal mit den Worten *ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε κρίνεῖ* ein neues Moment herein, welches, indem es Alles, was wir bisher vom Diesseit verstanden haben und nur so verstehen konnten, ins Jenseit zu versetzen Miene macht, die ganze Ratiocination zu zerstören droht. Freilich, wenn man mit d. W., Rck., Klln., M. I., Win. den Ap. auf einmal seinen Standpunkt verändern und mitten im Schreiben sich eines Bessern besinnen lässt, dann wird man sich unschwer aus dieser unangenehmen Verwickelung herauszuhelfen wissen. Auch Thl. V. scheint hieher zu gehören. Fr. nimmt *ἐνδείκν.* genau als Präsens und bezieht es auf den Wandel der Heiden, aber die beiden Partic. in der Bedeutung des Futurs von dem, was ganz gewiss eintreten wird mit Verweisung auf Win. Aufl. 3. S. 217, wobei aber unerörtert bleibt, wie so das Fut. mit dem Präs. wechseln, und, was noch wichtiger, wie so das Fut. sich ans Präs. hängen könne, und in welchem Verhältniss soll das erst in jenem Leben sich zeigende

Gewissen zu dem stehen, was die Heiden schon hier in ihrem Wandel zeigen? Es stehen, so weit ich sehe, drei Wege offen. Fragen wir zunächst nach einem Fut., an welches sich ἐν ἡμέρᾳ als bevorstehendes Factum knüpfen lasse, so haben Grt., Rch. dasselbe in κριθήσονται v. 12., Bz., Lmb., Hm., Ern., Kpp., Grsb., Schtt., Schlz. in δικαιωθήσονται v. 13., endlich Or., Er., Est., Bg., Chr. Schm., O. in ἐνδείκνυνται gefunden und im ersten Falle sind v. 13—15., im zweiten v. 14. 15. zur Parenthese gemacht worden. Im ersten Falle wird verbunden, was nicht zusammengehört; denn v. 14. bezieht sich nicht auf v. 13., welcher dem Juden gilt, sondern auf die erste Hälfte von v. 12., im zweiten ebenfalls, wenn v. 14. 15. als Parenthese zu v. 13. und nicht, wozu sie gehören, zur ersten Hälfte von v. 12. gezogen werden, sonst aber getrennt, was genau zu verbinden ist, in beiden Fällen der Zusammenhang zerrissen, indem, um nur eines Umstandes zu erwähnen, εἰ δὲ σὺ Ἰουδ. v. 17. ein εἰ μέν, ὅταν μέν oder ὅταν γάρ in Beziehung auf die Heiden veraussetzt, ὅταν γὰρ ἔθνη v. 14. aber mit Rücksicht auf die beiden Hälften von v. 12. ein εἰ δέ, ἐὰν δέ oder ὅταν δέ in Beziehung auf die Juden erwarten lässt, nicht zu gedenken, dass Parenthesen immer etwas bedenklich, so lange Parenthesen aber völlig undenkbar sind Es kann daher nur vom dritten Falle im Ernst die Rede sein und läsen wir v. 15. ἐνδείξονται, so würde es Niemand einfallen können, an der Beziehung dieses Verb. auf ἐν ἡμέρᾳ zu zweifeln, wenn auch die unmittelbare Beziehung nicht zugegeben würde, die dann auch nicht nöthig wäre, weil das Fut. allein die Kraft hat, in eine zukünftige Zeit zu versetzen. Aber sollte das Präs. wohl so grosse Schwierigkeiten machen? Sprechen wir denn nicht gerade eben so: „morgen haben wir eine Sonnenfinsterniss; über ein Jahr sind wir nicht mehr hier; wenn der Herr wiederkommt, versammelt er alle Völker u. s. w.?“ und dass dieser Gebrauch des Präs. von zukünftigen Dingen, deren Eintritt als nahe oder mindestens als ganz gewiss bevorstehend gedacht wird, auch dem N. T. nicht fremd sei, beweisen ausser den von Win. a. a. O. gegebenen Stellen auch das schon einmal erwähnte στήκει κ. πίπτει Cap. 14, 4. und Mc. 9, 44: ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ κ. τ. λ. cf. auch Jos. B. J. I. 1 §. 11 in.: ἔπειτα διέξειμι κ. τ. λ.. Das Präs. kann noch weniger hart erscheinen, wenn wir ἐν ἡμέρᾳ nicht mit ἐνδεικν., sondern wie Fr. mit συμμαρτυρούσης u. s. w. verbinden. Nehmen wir nun

ἐνδεικν. in Beziehung auf das künftige Gericht und τὰ τ. νόμου von den Verrichtungen des Gesetzes, so zeigt sich der genaueste Zusammenhang. ἐνδείκνυνται erhält den Nachdruck und bildet den Gegensatz zu τὰ τ. νόμ. ποιῇ, noch viel mehr aber zu τὸ ἔργ. τ. νόμ. γρ. ἐ. τ. κ. α., welches als γραπτὸν ἐν τ. καρδ. eben der ἔνδειξις bedarf; was mit τ. τ. νόμ. ποιῇ gemeint sei, wird durch τὸ ἔργον τ. νόμου γρ. κ. τ. λ. gewiss recht verständlich gemacht, und der Inhalt dieses ἔργον wieder in den folgenden *genn. abss.* auseinandergelegt; endlich erhalten ἐνδείκνυνται und τὰ κρυπτὰ τ. ἀνθρ. ihre gegenseitige Beziehung. Der Ap. beriefe sich dann bei der Behauptung, dass die Heiden etwas haben, was bei ihnen die Stelle des Gesetzes vertritt, darauf, dass das ja im jüngsten Gericht werde offenbar werden. Allein ich habe gegen diese Auffassung dreierlei einzuwenden. In v. 14. und 15. ist nicht das Geringste, was uns veranlassen könnte, das Präs. ἐνδεικν. von vorn herein für Fut. zu nehmen; diese Veranlassung kann erst in ἐν ἡμ. gesucht werden und dies ist zu entfernt, um die Verbindung für nur einigermassen wahrscheinlich zu halten. Dazu kommt, dass es nicht anders als sonderbar erscheinen kann, wenn sich der Ap. zum Beweise davon, dass die Heiden ein die Stelle des mos. Gesetzes vertretendes Gesetz in ihren Herzen haben, auf etwas beruft, was erst beim künftigen Gericht zum Vorschein kommt. Das Sonderbare wird aber zum völlig Unbegreiflichen, wenn wir mit Berücksichtigung der schon erwähnten Stellen Plut. Mor. IV. S. 16 und 19 und mancher andern Stelle in den Class. und bei Josephus z. B. Antt. XIII. 11 §. 3. und c. Ap. II. §. 30 f. erwägen, dass die Wirkungen des inneren Richters auch bei den Heiden oft in recht merkwürdigen Erscheinungen, Geständnissen, Unruhe, Tiefsinn, Selbstpeinigungen, sogar Selbstmorden hervortraten und daher die Berufung mit dem grössten Recht und mit dem besten Erfolge sich auf d a s beschränken konnte, was schon in d i e s e m Leben zum Vorschein kommt. Den zweiten Weg haben nach Hieron. Clv., S. Schm., Fl. betreten, indem sie ἐν für εἰς nehmen und es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass in der griech. Sprache eben so, wie nicht selten εἰς gesetzt wird, wo wir ἐν verlangen würden z. B. Plut. Par. II. Fab. M. S. 157 m.: ἔχων ἀδελφὴν εἰς Τάραντα Luc. III. S. 82 f.: ἐς τὰ Ὕπατα, Ael. V. H. 7, 8.: εἰς Ἐκβάτανα, auch umgekehrt zuweilen ἐν steht, wo wir εἰς erwarten würden z. B. Ael. V. H. 4, 18: ὅτε κατῆλθε Π. ἐν Σικελίᾳ

κλητός. Jos. Antt. XIV. 15 §. 4.: ἐν ἀφθονίᾳ ἐποίησε, besonders im N. T. z. B. Luc. 1, 17.: ἐν φρονήσει. 23, 42.: ἐν τῇ βασιλείᾳ. 2 Cor. 1, 22.: ἐν τ. καρδίαις. 8, 7.: ἐν ἡμῖν. Apoc. 11, 11.: ἐν αὐτοῖς, wie denn auch Suidas *sub.* ἐν ᾅδου sagt: οἱ Ἀττικοὶ χρῶνται τῇ ἐν ἀντὶ τοῦ εἰς. Dann werden die Aussprüche des Gewissens und vernünftigen Denkens als eine Hinweisung auf den Tag des Gerichts betrachtet, und dass sie das wirklich sind, ja dass das Gewissen allein darin seine genügende Erklärung findet, wird Niemand leicht im Ernste bestreiten wollen. Rck. nennt zwar diese Erkl. eine ungrammat. Abhülfe; aber wenn ich mich auch nur ungern und nur im höchsten Nothfall damit zufrieden geben würde, so ist doch das Ungrammatische nicht ohne Beispiel selbst bei den Class. und jedenfalls ist eine solche Abhülfe besser und vorwurfsfreier, als wenn man den Ap. mitten im Satze seinen Standpunct verändern und aus der Gegenwart mir nichts dir nichts in die Zukunft übertreten lässt. Nun bleibt noch ein dritter Weg. Wir nehmen ἐν in seiner eigentlichen Bedeutung und fassen Zeugniss des Gewissens und Anklage oder auch Entschuldigung der Gedanken als Anticipation und Präsentation, ich meine Vergegenwärtigung, des letzten Gerichtstages, und Beide sind das auch wirklich in jedem Augenblicke, in welchem sie stärker sprechen. So oft der Mensch von den Vorwürfen seines Gewissens geänstigt wird oder so oft sein vernünftiges Denken ihm die Ueberzeugung aufdringt, dass er sein Erbe für ein Linsengericht dahingegeben, so oft tritt er nicht allein dem ewigen Richter gegenüber, sondern anticipirend und präsentirend tritt er ein ins Gericht oder das Gericht tritt mit allen seinen Schrecken in sein Herz ein und die Spanne Zeit, welche dazwischen liegt verschwindet oft so ganz, dass εἰς sich ohne attische Nonchalance wie durch ein Zauberwort in ἐν verwandelt. So nimmt es, wenn ich ihn recht verstanden, auch Ph. Aber freilich entweder εἰς oder ἐν; denn so lange wir εἰς denken, ist ἐν noch nicht, und wenn wir ἐν haben, ist εἰς nicht mehr, und ich halte es für reine Unmöglichheit, beide einander entgegengesetzte und ausschlies sende Begriffe von εἰς und ἐν, wie Thl. II. vorschlägt, zu einem einzigen zusammenzufassen. Und hiemit wäre denn Alles beseitigt, was der Heide zu seiner Entschuldigung vorbringen konnte, und der Ap. geht nun zu der etwas grösseren Aufwand von Gedanken und Worten erfordernden Widerlegung des Juden über.

β) gegen die Juden.

Hier fand, wie wir gesehn haben, der entgegengesetzte Grund zu Einwendungen Statt. Während die Heiden sich über Vernachlässigung, über Mangel an der nöthigen Belehrung Behufs Erfüllung der im Gericht gestellten Bedingungen, beklagen zu dürfen meinen konnten, waren es bei den Juden gerade die ihnen vorzugsweise zu Theil gewordenen Belehrungsmittel zur Erkenntniss und Ermunterungsmittel zur Erfüllung des göttlichen Willens, welche ihnen einen Vorwand zu bieten schienen, sich dem Gerichte zu entziehen, indem sie dieselben, sie für Beweise der Zufriedenheit haltend, an die Stelle der Gesetzeserfüllung setzten. Es waren derselben vornehmlich drei: das geschriebene Gesetz, die Beschneidung und die ihnen wiederholt gegebenen Verheissungen; und hiernach theilt sich die Widerlegung in drei Theile, denen als vierter noch der besondere Nachweis aus der Schrift hinzutritt, dass auch die Juden dem sündlichen Verderben anheimgefallen und daher eben so, wie die Heiden, dem Gericht unterworfen sind. v. 17 bis Cap. 3, 20.

א. Nicht der B e s i t z des Gesetzes für sich begründet einen Vorzug.

Der Ap. führt dem Juden den Widerspruch zu Gemüthe, in welchen er mit dem göttlichen Gesetze und mit sich selbst geräth, wenn er sich des Gesetzes als eines Vorzugs vor dem Heiden rühmt und es dennoch übertritt, und überlässt es ihm, daraus selbst den Schluss zu ziehen, dass der B e s i t z des Gesetzes ohne dessen E r f ü l l u n g ihn nur noch strafbarer und verächtlicher macht, und dass das Vertrauen auf den blossen Besitz jeder Berechtigung entbehrt. v. 17—24.

„Wenn aber du den Beinamen Jude führst und ver- 17.
lässest dich aufs Gesetz und rühmest dich Gottes und 18.
kennst seinen Willen und prüfst, was davon abweicht,
aus dem Gesetz unterrichtet, und vermissest dich selbst, 19.
ein Führer der Blinden, ein Licht derer, die in Finster-
niss sind, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer 20.
der Unmündigen zu sein, als der du die Gestaltung des
Wissens und der Wahrheit im Gesetze hast: also der du 21.
den Andern lehrest, lehrest dich selbst nicht? der du
predigst, dass man nicht stehlen solle, stiehlst? der 22.
du sprichst, dass man nicht ehebrechen solle, brichst
die Ehe? der du die Götzenbilder verabscheust, be-
gehst Tempelraub? der du dich des Gesetzes rühmst, 23.
verunehrest Gott durch Uebertretung des Gesetzes?
Denn „der Name Gottes wird um euretwillen gelästert 24.
unter den Heiden,“ wie geschrieben steht.“

v. 17. 18. Wie v. 14—16. die Zurechnungsfähigkeit des Heiden und die darauf beruhende Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts, wenn er unterliegt, gezeigt worden ist, so werden im Folgenden die von den dem Juden vor dem Heiden zu Theil gewordenen göttlichen Gnadenerweisungen hergenommenen Vorwände, sich dem Gerichte zu entziehen, widerlegt und gezeigt, dass alle Begünstigungen nur in so fern einen Werth haben, als sie den Zweck, zu dessen Erreichung sie allein verliehen sind, nehmlich den Menschen zur Erfüllung des göttlichen Willens und also zur Gerechtigkeit zu führen, bei ihm auch wirklich erreichen. Der erste Vorzug war die deutlichere Bekanntmachung des göttlichen Willens in einem geschriebenen Gesetze, während der Heide sich nur der natürlichen Offenbarung desselben in Gewissen und Vernunft zu erfreuen hatte. Aber anstatt dieser deutlicheren und vollkommneren Belehrung gemäss zu leben und nach grösserer Vollkommenheit zu streben, als dem Heiden bei seinen beschränkten Erkenntnissmitteln möglich war, verwechselte der Jude vielmehr das Mittel mit dem Zweck, den Besitz des Gesetzes mit dessen Erfüllung, den

bloss äusserlichen Vorzug mit dem innern, und die Aufforderung, vorzuschreiten, ward ihm zur Veranlassung, zurückzubleiben.

Dem ὅταν γάρ. v. 14. entspricht nun εἰ δέ in so fern, als dieses wie jenes zeigt, dass der von ihm regirte Satz dasjenige enthält, woraus die Zurechnungsfähigkeit dort und hier gefolgert wird; δέ aber drückt den Fortschritt zum Höheren aus auf diese Weise: „Wenn die Heiden die Functionen des Gesetzes üben, so haben sie etwas dem Gesetze Analoges, sind also strafbar, wenn sie es nicht erfüllen; und du Jude, der du dich in Beziehung auf Gesetzeskenntniss so grosser Vorzüge vor dem Heiden rühmst, du also meinst das Gesetz ungestraft übertreten zu dürfen?“ und drückt zu gleicher Zeit den Gegensatz aus des Mehr und Minder, welcher in Absicht auf Empfangenes und Gefordertes zwischen dem Juden und dem Heiden Statt findet. Dabei ist eine Steigerung auch im Abschnitte selbst nicht zu verkennen, indem zuerst das dem Juden zu Theil gewordene Mehrere aufgezählt v. 17. 18., dann sein Bestreben, sich Andern zum Lehrer aufzudringen, dargestellt v. 19. 20., endlich das Widersprechende und zugleich Lächerliche eines solchen Bestrebens bei eigener Verwerflichkeit hervorgehoben wird v. 21 bis 24. Anstatt εἰ δέ lesen viele ältere Autoritäten, wiewohl in der Berufung auf dieselben in so fern einige Verwirrung herrscht, als zum Theil die nehmlichen für ἰδέ und für εἰ δέ angeführt werden, ἴδε oder ἰδέ; aber eben so viele und eben so alte haben εἰ δέ, worunter der Syrer: ܐܢ ܕܝܢ und diese von Bg., Grsb., Kpp., Lchm., Schlz., M., Fr., d. W., Rck., Thl., aber nicht von Mtth. aufgenommene Lesart, welche überdies wegen des bei ihr fehlenden Nachsatzes schwerer als aus ἰδέ, denn umgekehrt ἰδέ als aus εἰ δέ enstanden erklärlich ist, ist jedenfalls vorzuziehen und namentlich dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden förderlicher. ἐπονομάζεσθαι mit Or., Bnck., schwankend Thl. V., welcher zugleich auf den Unterschied zwischen Ἰουδ. als die Prärogative der Religion und Ἑβραῖος als die Verschiedenheit der Sprache hervorhebend hinweist, in der Bedeutung: „den blossen Namen führen,“ zu nehmen und dabei den Gegensatz hinzuzudenken: „wenn du es aber nicht wirklich bist,“ so dass dann v. 28.: ὁ ἐν τ. φανερῷ, ὁ ἐν τ. κρυπτῷ Ἰουδαῖος sich hierauf bezögen cf. das Gegentheil ἀληθῶς Ἰσραηλίτης Joh. 1, 48.,

scheint in so fern nicht annehmbar, als der hinzugedachte Gegensatz nicht Gegensatz ist, sondern der wäre: „wenn du es aber wirklich bist," und als in den folgenden Anführungen lauter wirkliche Vorzüge enthalten sind. Daher Andre, Rck., d. W.: „der du den Ehrennamen Jude führst," wofür besonders die folgenden Verba ἐπαναπαύῃ, καυχᾶσαι zu sprechen scheinen. Es haben von diesem Verbum Bg., Klln., M., wie es scheint, auch Th. II. nach Ital. und Vulg. die in der class. Sprache cf. Xen. Oec. 6, 17. nicht seltene Bedeutung: zubenennen hervorgehoben und es scheint mir damit die von Rck., Fr., d. W. gemachte Bemerkung, dass ἐπονομάζεσθαι z. B. Plat. III. Phileb. S. 153 m. S. 154 m. und Gen. 4, 17. 25. 26. so viel wie das einfache ὀνομάζεσθαι sei, selbst wenn sie begründet wäre, nicht geradezu in Widerspruch zu treten; denn abgesehen davon, dass in allen diesen Stellen ἐπονομάζειν nicht mit ὀνομάζειν verwechselt werden darf, sondern: etwas, was bis dahin noch keinen Namen gehabt hat, zuerst mit einem solchen belegen, nicht *nominare*, sondern *nomen indere*, nicht nennen, sondern benennen bedeutet, während das *simpl.* immer nur von der wiederholten Nennung dessen, was bereits einen Namen erhalten hat, gebraucht wird, so ist der Volksname, in so fern ich ihn noch ausser meinem eigenen Namen führe, immer ein Beiname, wie bei Philippus Arabs, Maximinus Thrax, Scotus Erigena u. s. w. Aber sogar als Volksname im Allgemeinen war der Name Ἰουδαῖος recht eigentlich eine ἐπωνυμία, weil die Juden schon ausserdem die Volksnamen בְּנֵי יִשְׂרָאֵל und Ἑβραῖοι hatten und jener der erst später hinzugekommene war. Es ist, wenn auch nicht unmöglich, doch unwahrscheinlich, dass der Ap. hier jene Ableitung des Namens יְהוּדָה von הוֹדָה Gen. 29, 25. im Sinne gehabt habe; aber es ist gewiss, dass der Name Ἰουδαῖος damals vorzugsweise dazu diente, die Juden als עַם־יְהוָֹה von den לְאֻמִּים oder den עַמֵּי־הָאָרֶץ zu unterscheiden und dass er sie daher an ihre Abstammung, ihren höheren Beruf, die göttliche Gnadenwahl und die besonderen Erweisungen göttlicher Gnade erinnern musste. cf. die hier sehr passende Stelle Thucyd. 7, 69: αὖθις τῶν τριηράρχων ἕνα ἕκαστον ἀνεκάλει, πατρόθεν τε ἐπονομάζων κ. τ. λ. ἐπαναπαύεσθαι, von ἀνα-

παύεσθαι, ausruhen Plut. Par. V. Luc. S. 34 f., wo zwischen *παύεσθαι*, aufhören und *ἀναπαύεσθαι*, eine Zeitlang ruhen, unterschieden wird, heisst in den LXX. und im N. T.: auf etwas ruhen d. h. bei etwas bleiben, Luc. 10, 6., daher: sich auf etwas stützen, theils eig. 2 Regg. 7, 2. 17., theils trop. Ezech. 29, 7., beidemal Uebersetzung des hebr. נִשְׁעַן עַל oder עַל יַד פּ׳, daher endlich: auf etwas sich verlassen Mich. 3, 11. mit *ἐπί c. acc.* 1 Macc. 8, 12. wie hier *c. dat. rei*, in unserer Stelle Hindeutung auf die jüd. Selbstgenugsamkeit und Selbstgefälligkeit, welche sich beim Besitz beruhigt, ohne an den Gebrauch oder gar an die Erfüllung zu denken, wogegen schon v. 13. gerichtet ist. *καυχᾶσθαι*, sich rühmen Aristot. Polit. V, 8 (S. 180 in.) Dion. Hal. A. R. VIII, 30 in. Luc. IV. Ocyp. S. 411 in. Plut. Mor. III. S. 431 m. und Sir. 30, 2., das erstemal *c. εἰς*, das zweitemal *c. part.*, das drittemal *c. acc. abs.*, das viertemal *c. dat.*, das letztemal *c. ἐπί*. Die weniger contrahirte Form *καυχᾶσαι* für *καυχάεσαι* und dies für die gew. *καυχᾷ* für *καυχάῃ* 1 Cor. 4, 17. ist die ältere cf. Buttm. gr. Gramm. 15. Aufl. S. 201 f. *ἐν* zeigt den Gegenstand an, dessen sich Jemand rühmt, cf. Sirac. 39, 8. 2 Cor. 10, 15. Gal. 6, 13., welches Rühmen denn freilich hier ohne Grund, weil die einzig mögliche Vermittelung, da das Gesetz eine solche nicht gewährt, *διὰ Ἰ. Χ.* fehlt cf. Cap. 5, 11. *θέλημα* sc. *θεοῦ*. *τὰ διαφέροντα* kann entweder auf *θέλημα* bezogen werden: das davon Abweichende, oder nach Thdrt., Thphl., Rck., Fr., Thl. II. V., d. W., Bhm., Kl., Bnck., Rch., Ph.: das in sittlicher Hinsicht sich Unterscheidende d. h. das Gute und Böse, Erlaubte und Unerlaubte u. s. w. in jedem besonderen Falle, und wir wissen, dass auch die Juden ihre Casuistik hatten, wozu schon damals der Grund gelegt sein konnte; oder nach Vulg., Philox., Chrys., Lth., Rsnm., Mor., Fl., Thl. I., M.: das Ausgezeichnete, Vorzügliche cf. Plut. Par. III. Pelop. S. 96 m. I. Lyc. S. 102 in. Luc. I. Diall. M. S. 202 f. und ib. II. Hermot. S. 33 f.: *τὰ βελτίω κρίνειν* bedeuten; oder man nimmt es mit d. Dieu, Wlf. von den Streitigkeiten, besser dem Streitigen cf. Xen. H. Gr. VI. 3, 5. Polyb. XXXI. 13, 1. Lys. S. 267 in. Dion. Hal. A. R. VI, 58 in. XI, 15 in. Am Wenigsten für sich hat die Erkl. von S. Schm.: das sittlich Gute ohne alle Vergleichung, weil das Wort eine Vergleichung,

wenn nicht nach aussen, so doch nach innen, voraussetzt, die von Bz., Glck.: *quae discrepant a lege*, wegen der nicht zu rechtfertigenden Beziehung auf etwas Folgendes, und die der Pesch.: ܘܠܝܐ *i. e. conueniens, debitum, officium*, weil dazu der Sprachgebrauch gar keinen Anhalt bietet. Die erste Auffassung schliesst sich am Ungezwungensten an das Nächstvorhergehende an und wird dadurch zugleich am Genauesten bestimmt cf. Phil. 1, 10., wo es auf *ἀγάπη* bezogen werden kann. Die zweite würde sich in der von mir hinzugefügten Bedeutung; denn *τὰ διαφέροντα* heisst nicht Streitigkeiten, sondern das Streitige, mit der vierten vereinigen lassen als: das in sittlicher Beziehung Streitige; aber zu dieser Bedeutung scheint eine nähere Bestimmung erforderlich, welche in den angegebenen Stellen in *πόλεμος*, *πρός* u. s. w. vorhanden ist, hier aber gänzlich fehlt. Die dritte leidet ebenfalls an zu grosser Unbestimmtheit. *δοκιμάζειν*, prüfen, billigen. Mögen wir *τὰ διαφέρ.* übersetzen, wie wir wollen, so wird, da hier keine Anerkennung sittlicher Vorzüge gesucht werden kann, gegen O. die erste Bedeutung festzuhalten sein, welche auch Phil. 1, 10. mit Rücksicht auf *ἐπίγνωσις* und *αἴσθησις* Statt zu finden scheint. *κατηχεῖν* nach d. W., Rck., Ph., Thl., von denen die beiden Letzten noch besonders auf das Präs. des Partic. aufmerksam machen: lehren, und zwar ohne Unterschied des Alters Luc. 1, 4. Act. 18, 25. Gal. 6, 6 und Athanas. ep. fest. T. II. p. 38 s. Conc. Constant. I. can. 7. (Mans. T. I. p. 564), *κατήχησις* auch Dion. Hal. de Demosth. 50 S. 235 f. S. 236 m.

v. 19. 20. lehren uns, welche höhere Stellung sich der Jude im Verhältniss zum Heiden beilegte cf. Jos. B. J. VI. 2 §. 1 m.: *Τίς οὐκ ἂν στενάξειεν κ. τ. λ.* VII. 8 §. 6: *Ἡμεῖς δὲ ἄρα καὶ μόνοι κ. τ. λ.*, in welchen freilich auch der Abfall von der ersten Bestimmung nur zu deutlich hervortritt. *πέποιθας* kann die gerechtfertigte Ueberzeugung des Juden, dass Gott ihn zum Lehrer der Heiden ausersehen, aber auch das ungerechtfertigte Selbstvertrauen bei Nichterfüllung der Bedingungen ausdrücken, welche zur Erfüllung jenes göttlichen Rathschlusses führen konnten. Für jene Auffassung scheinen manche andere Stellen des N. T., in denen das Verbum vorkommt, wie 2 Cor. 10, 7. Gal. 5, 10. 2 Thess. 3, 4., zu sprechen; für diese sprechen Mc. 10, 24. Luc.

11, 22. Phil. 3, 3., ferner *σεαυτόν* statt des sonst hinreichenden *σέ*, so wie die ganze in den gewählten Gegensätzen nur noch stärker hervortretende Tendenz des Ap. Sonst steht das Verb. *c. dat.*, *c. ἐπί c. dat.*, *c. inf.* und mit *ὅτι*, hier mit *acc. c. inf.* *ὁδηγός*, *φῶς*, *παιδευτής*, *διδάσκαλος* auf der einen und *τυφλός*, *ὁ ἐν σκότει*, *ἄφρων*, *νήπιος* auf der andern Seite sollen dazu dienen, unter verschiedenen Bildern das Verhältniss des Lehrers zum Lernenden und der Unterweisung Bedürftigen auszudrücken, und wir werden bei näherer Betrachtung finden, dass diese Bilder sehr gut gewählt sind, um auf der einen Seite die Prätensionen der Juden und auf der andern die in ihren Augen so verächtliche Stellung der Heiden recht stark hervorzuheben. Wenn Chrys., Oek., Rck., M., Thl., d. W., von denen der Letzte das *ὁδηγὸν εἶναι* besonders auf die Proselytenmacherei bezieht, gegen Rch., Fr., Ph. die Proselyten aus dem Heidenthum in die *τυφλοί* u. s. w. miteingeschlossen wissen wollen, so ist zu bemerken, dass Israels Mission eine ganz allgemeine und dass, was zu ihm getreten war, durch diesen Uebertritt seiner Gnadengaben theilhaftig wurde. Wegen *ὁδηγὸν τυφλῶν* cf. Mtth. 15, 14. und Plut. Mor. I. S. 322 f. und wegen der geistigen Auffassung des Begriffs der Finsterniss das Cap. 1, 21. Bemerkte. *ἔχοντες τὴν μόρφωσιν κ. τ. λ.* zeigt den Titel an, auf welchen der Jude seine Prätension einer höheren Stellung gründet und daraus scheint zu folgen, welche Bedeutungen von *μόρφωσις* wir abzuweisen haben. *μόρφωσις*, Gestaltung, Bildung, wird nehmlich entweder für die äussere Gestalt oder den Schein im Gegensatz zum Wesen 2 Tim. 3, 5., oder für den blossen Grundriss im Gegensatz zur vollkommenen Ausführung, oder für das treue Bild mit der Vorstellung des Treffenden, Festen und Verlässlichen Gal. 4, 19. genommen. In der ersten Bedeutung haben das Wort Thphl., Bld., Lng., A., in der zweiten hat es O. als Typus, in der dritten haben es Thdr. Mops., Thdrt., Grt., Wlf., Rck., Thl., d. W., Fr., Klln., M., Glck., Ph. genommen. In dieser letzten nimmt es auch Er., welcher nur fälschlich den *ἔχοντα* für den Judenchristen hält und daher die *μόρφ.* im Ev. sieht, desgleichen Bz., S. Schm., welche aber das Massgebende auf die Lehrnorm beschränken. Der Zusammenhang scheint die dritte Bedeutung zu fordern, indem der Ap. hier nicht sagt, was die Juden am Gesetze haben, sondern was sie selbst an ihm zu haben meinen. Nur scheint man den Unterschied nicht festgehalten zu

haben, der zwischen μόρφωσις und μόρφωμα besteht, indem jenes eine fortgehende Handlung, dieses entw. einen vollendeten Act oder in diesem ein Erzeugniss der μόρφωσις, jenes Gestaltung, Bildung, dieses Gestalt, Gebilde bezeichnet. μόρφωμα wird Plat. III. Gorg. 41 in. ein von Sokrates als Gleichniss gebrauchtes Bild, Sext. Emp. I. Pyrrh. hyp. II. 3, 25. II. VII. adu. Log. 267. der Mensch, Hieron. in gen. 3, 4. das Gebilde der Teraphim genannt. Dagegen ist μόρφωσις Orig. in Joh. T. II. c. 15: τὴν πρώτην μόρφωσιν τὴν κατὰ γένεσιν εἰς μορφὴν κτλ. Cyr. Alex. lib. 9 c. Jul. p. 308: ὡς καὶ νοερᾶς λατρείας ὠδίνειν ἐφ᾽ ἑαυτοῖς τὴν μόρφωσιν, und διαμόρφωσις Plut. Mor. VI. de an. procr. e Tim. 22: ἐπὶ τὴν τῆς ὕλης διαμόρφωσιν ib. epit. comment. de an. procr. 3., wo dieselben Worte stehen, eine fortgehende Handlung; und damit stimmt auch 2 Tim. 3, 5. überein, wo, ähnlich wie in der Stelle des Cyrill, μόρφωσις die fortgesetzte äusserl. Darstellung bezeichnet und gewiss Niemand versucht ist, μόρφωμα zu substituiren. In einem gewissen Sinne könnte der νόμος auch wohl ein μόρφωμα τ. γνώσ. κ. τ. ἀληθ. genannt werden; aber wenn er hier nicht μόρφωσις h e i s s t, sondern wenn von den Juden gesagt wird, dass sie in ihm die μόρφωσις τ. γνώσ. κ. τ. ἀληθ. h a b e n, so finden wir darin ausgedrückt, dass ihnen im Gesetz die fortgehende Gestaltung oder Bildung der Erk. und Wahrh., also die Anleitung dazu verliehen worden ist. Die Erkl. der μόρφωσις durch σχηματισμός, welche wir bei Hesych. finden, widerspricht nicht unbedingt; aber des Theod. von Mops.: μόρφωσιν λέγει οὐ τὴν προτύπωσιν, ἀλλ᾽ αὐτὴν τὴν ὑπόστασιν κτλ. weiss ich damit nicht gut zu vereinigen. Wegen der Proselytenmacherei der Juden cf. Mtth. 23, 15.

v. 21—24. οὖν schliesst, aber nicht aus dem eben Dagewesenen allein, sondern zugleich aus der dem Ap. vorliegenden verkehrten Handlungsweise des Juden, worauf er dreist seine Behauptungen gründen darf, ohne Einspruch dagegen zu befürchten. Wir bedienen uns genau derselben Redeweise, welche durch die Frage ungemein an Nachdruck gewinnt, z. B.: „Also so war es gemeint? also so vergiltst du meine Wohlthaten?“ Es liegen hier zwei Dinge vor, welche in der Frage hervorgehoben werden: die Wohlthaten und die Handlungsweise, und die nahe Verbindung, in welche Beide durch den Gegensatz gebracht werden, soll zur Bezeichnung des innern Widerspruchs dienen,

so wie die Frageform noch das Ihrige dazu beiträgt, das Schreiende dieses Widerspruchs als eines ganz unerwarteten, weil unbegreiflichen, zu marquiren. So auch hier: „Also dich selbst willst du nicht lehren?" Da sind auf der einen Seite die Gnadengaben und die darauf gegründeten Prätensionen, auf der andern die vorliegende Handlungsweise des Juden. Die nahe Zusammenstellung Beider in den äusseren Gegensatz ist an sich genügend, den Widerspruch, dessen der Jude sich schuldig macht, deutlich zu bezeichnen; aber jedenfalls dient, wie schon von Chrys. und in neuerer Zeit von Grsb., Lchm., d. W., M., Rck., Thl., Fr., Ph. erkannt worden, die Frage dazu, das Ungereimte desselben noch stärker hervorzuheben, so dass die Weglassung des Fragzeichens von Knpp., O. nicht zu billigen ist. Das Vorangehende, welches zuerst auf die Bevorzugung, auf der einen Seite Befähigung, auf der andern Verpflichtung des Juden hinwies, dann ihn daran erinnerte, dass er sich selbst berufen fühle, Andere d. h., wie wir aus Allem und namentlich aus dem Schlusse v. 24. zu schliessen berechtigt sind, die Heiden zu belehren und zu bessern, und insbesondere jetzt die jedesmalige Voranstellung der Ermahnung zur Erfüllung des nehmlichen Gebots, welches er selbst übertritt: gewiss, wenn wir das Alles berücksichtigen, so werden wir eingestehen müssen, dass der Ap. nicht besser zu Werke gehen konnte, um das Widersinnige in der Handlungsweise des Juden, wie das Gehässige des Widerspruchs zwischen seinen Worten und Thaten, recht augenfällig zu machen. Die erste Frage ist ganz allgemein; die letzte ist es wieder, aber doch in so fern bestimmter, als sie alle Uebertretungen zusammenfasst, und kräftiger durch die positive Fassung. Unter den vorkommenden Vergehungen wurden wohl die schlimmsten und hervorstechendsten gewählt und zwar wieder in nicht zu verkennendem Klimax. Was die vierte Frage betrifft; denn die übrigen sind verständlich genug, so wird *ἱεροσυλεῖν*, wegen Mangels histor. Zeugnisse für die Beraubung heidnischer Tempel von Seiten der Juden, entweder von Pel., Grt., Mich., Mor., Pl., Rch., Glck. von Beraubung und Entweihung des eigenen Tempels, etwa durch Entziehung der Tempelsteuer, oder auch von irgend einer andern Beeinträchtigung der Ehre Gottes und zwar im Allg. von Bg., durch willkührliche Culte von Bld., durch Vertrauen auf eigne Gerechtigtigkeit von Hnn., Wll., S. Schm., durch Verachtung des Ev.,

Werkheiligkeit, Ausschliessung der Heiden von Chr. Schm., durch Verachtung alles Heiligen von Mor., Fl., Thl. I., Bnck., Klln., Schlsn. verstanden. Allein da, abgesehen davon, dass sowohl bei der Bg.schen, wie bei der allerletzten Fassung die vierte Frage durch die fünfte ganz überflüssig gemacht würde, und dass man bei den andern allen nicht sieht, aus welchem Grunde der Leser gerade auf sie hätte fallen sollen, die übrigen Gegensätze alle im buchstäblichen Sinne genommen werden müssen, so wird man auch diesen nicht anders nehmen dürfen, und das Schweigen der Geschichte möchte denn doch zu viel beweisen. Dass Tempelraub im röm. Reiche vor und nach Chr. und auch zur Zeit, als der Ap. dies schrieb, an der Tagesordnung war, beweisen ausser den sprüchwörtlich gewordenen verrin. Räubereien cf. Juv. Sat. VIII. v. 106., Stellen, wie Hor. Sat. I. 3, 117. Sall. B. Cat. und so viele im Lucian, Ael., Polyb., Jos. u. s. w., und wie leicht dieses Verbrechen ausgeführt werden konnte, lernen wir aus Luc. III. Philops. S. 366 cap. 20. Und sollte der Jude, dessen Zustand nach Stellen, wie Juu. Sat. VI. v. 542—547. und Luc. III. Philops. S. 363 f.: *ἀλλὰ πάντες ἴσασι τὸν Σύρον κ. τ. λ.* ein eben nicht sehr wohlgeordneter und dessen Verhalten nicht allzu gesetzmässig und der in der Wahl eines Gewerbes, wo es nur etwas zu verdienen gab, nicht gar zu ekel und bedenklich gewesen sein muss, diesen so häufig vorkommenden Verbrechen durch unmittelbare und noch mehr durch mittelbare Theilnahme, Gelegenheitmacherei, Hehlerei, Kauf oder Verkauf, ganz fremd geblieben sein? cf. Act. 19, 37. Und wozu Gesetze, wie das Deut. 7, 25. 26., welches auch Jos. wiederholt Antt. IV. 8 §. 10., wenn die Verbrechen, gegen welche sie gerichtet sind, nicht begangen wurden? Allerdings konnte der Raub wohl ohne Entziehung oder Schmälerung der Tempelsteuer auf hundertfältige Weise auch am eigenen Tempel begangen werden z. B. Jos. B. J. V. 18 §. 6: *Ἰωάννης δὲ ὡς ἐπέλιπον κ. τ. λ.*. Allein man fragt da immer mit Recht: was sollen dann die Worte: *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα?* und ich kann mich daher nicht entschliessen, die Erkl. von der Beraubung heidnischer Heiligthümer fahren zu lassen. Dann ist der Gegensatz der stärkste, der sich nur denken lässt. Vor den Menschen und besonders den Heiden gegenüber ist dem Juden der Götze ein שִׁקּוּץ oder תּוֹעֵבָה cf. Jos. Antt. XVIII. 3 §. 1.; aber wenn es darauf an-

kommt, einen Profit zu machen, weiss er den Abscheu recht gut zu überwinden. So haben es denn nach Chrys., Thphl., Oek. auch Clr., Kpp., Rsnm., Thl., Fr., M., d. W., Ph. genommen. Rck. erkennt die für diese Auffassung sprechenden Gründe an, lässt sich aber vom Mangel hist. Beweise abhalten, eine Entscheidung zu treffen; aber sollte das Zeugniss des noch immer gegen die Heiden thätigen, 407 gestorbenen Chrys. nicht genügen? *βδελύττεσθαι* oft bei Plut. z. B. Par. II. Alc. S. 171 m. S. 183 f. u. s. w. Was die Inf. *κλέπτειν* und *μοιχεύειν* betrifft, so hätte auch *μὴ κλέψῃς* u. s. w. geschrieben werden können, wie Plut. Mor. VI. de Stoic. rep. S. 54 in. S. 60 f.; aber die *uerba dicendi, iub., uet.* u. s. w. haben, wie aus der letzten Stelle und Plut. Mor. IV. S. 61 in.: *ἀπαγορεύω, μὴ κλέπτειν* und *προστάττων εἰπεῖν* S. 374 f.: *βοῶν τὸν λυχνοῦχον ἅπτειν.* V. S. 63 f.: *ἀφελεῖν κελέυων* Act. 15, 24. erhellt, auch den Inf. bei sich, um auszudrücken, nicht bloss, was geschieht, sondern auch, was geschehen soll cf. Win. Grmm. 3. Aufl. §. 45. 2, b. In der letzten Frage endlich stehen *καυχᾶσαι ἐν νόμῳ* und *ἀτιμάζεις διὰ τ. παραβ. τ. νόμου* einander gegenüber: „der du dir den Besitz des Gesetzes als eines göttlichen Geschenks zur Ehre rechnest, verunehrest oder entehrst Gott durch Uebertretung des Gesetzes? Von der Uebertretung des Gesetzes durch die Juden selbst ist die Verachtung Gottes unter den Heiden eine unmittelbare Folge, weil der unsichtbare Gott von denen, die ihn nicht kennen, natürlich nach seinen sichtbaren Anhängern oder Dienern beurtheilt wird. Dass eine solche Verachtung Gottes um seines Volkes willen wirklich Statt finde, belegt der Ap. mit einer Schriftstelle, welche wir Jes. 52, 5. im Hebr. also finden: וְתָמִיד כָּל-הַיּוֹם שְׁמִי מִנֹּאָץ d. h. beständig immerdar wird mein Name verhöhnt, nehmlich, was aus dem Zusammenhange zu ersehen, damals wegen der Unterdrückung des Volks durch die Heiden, jetzt, wie der Ap. sie anwendet, wegen seiner Sünden. Da die Stelle in den LXX.: *δι᾽ ὑμᾶς δι᾽ ἀπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν* lautet, so ist es allerdings wahrscheinlich, obgleich bei der Einfachheit des Gedankens und seinem sich hier von selbst aufdringenden Inhalt nicht über allen Zweifel erhoben, dass sie es ist, welche der Ap. im Sinne hat; und warum sollte er nicht äussest passende Worte und Gedanken von dort entnehmen, ohne damit irgendwie zu erkennen

zu geben, dass er die Stelle an ihrem ursprüglichen Orte anders verstanden habe, als sie verstanden werden muss, besonders da die Sache selbst durch Stellen, wie 2 Sam. 12, 14. Ezech. 36, 20 sqq. hinlänglich verbürgt ist. *βλασφημεῖν* Plut. Par. VI. Cat. Min. S. 155 f. IX. Dion S. 14 f. und oft.

ב. Nicht die Beschneidung an sich kann helfen.

Die Beschneidung ist, wie die Benennung Jude, nur Zeichen von etwas Höherem, was im Innern des Menschen vorhanden sein soll. Ist das Bezeichnete vorhanden, so hat die Beschneidung ihren Werth, wie der Name den seinigen, für ihn selbst und Andre, aber nicht vor Gott. Vor Gott würde das Vorhandensein des Bezeichneten, würde es auch ohne Zeichen erlangt, das Zeichen ersetzen und von ihm angesehen werden, als ob das Zeichen wirklich vorhanden wäre.

25. „Nehmlich die Beschneidung hilft wohl, wenn du
das Gesetz erfüllst; aber wenn du ein Uebertreter
des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung zur Vor-
26. haut geworden. Wenn also die Vorhaut die Aussprüche
des Gesetzes beobachtet, wird nicht die Vorhaut
27. eines solchen für Beschneidung gerechnet werden und
die natürliche Vorhaut, welche das Gesetz erfüllt, dich,
der du trotz Schriftbuchstabens und Beschneidung Ueber-
28. treter des Gesetzes bist, richten? Denn nicht, der
es am Sichtbaren ist, ist der Jude, noch die am
29. Sichtbaren, am Fleische, ist die Beschneidung, son-
dern der Jude, der es am Verborgenen ist und die
Beschneidung des Herzens, am Geist, nicht im Buch-
staben, dessen Lob nicht von Menschen, sondern
von Gott ist“.

v. 25. Was der Ap. zuerst v. 11. leise angedeutet und worüber er sich in der zweiten Hälfte von v. 12., aber besonders v. 13., schon etwas deutlicher ausgedrückt hatte, das spricht er nun v. 25—29. ganz unumwunden aus, dass nehmlich die Beschneidung und, was sich daraus von selbst ergiebt, Alles, was äusserlich den Juden vom Heiden unterscheidet (nicht das ganze Judenthum überhaupt, wie Kpp., Klln. wollen; denn das hat auch seine innere, geistige Seite, aber das ganze Cerimonialgesetz, äusserlich betrachtet, wie Bz. gegen d. W. behauptet, aber freilich auch dieses nicht allein) für Ersteren nur in so fern einen Werth habe und ihm nur in so fern einen Vorzug gebe, als es ihm sowohl zur Bezeichnung dessen dient, was in seinem Innern vorhanden sein soll, und dieses ist nichts Anderes, als die durch Erfüllung des Gesetzes zu erlangende Aehnlichkeit mit oder Gerechtigkeit vor Gott, wie zur Erreichung dieses höchsten Zweckes behülflich ist, im andern Falle aber weder den einen hat noch den andern giebt. Zwar ist ausser dem Namen die Beschneidung allein genannt; aber sie ist es, welche äusserlich auch allein den Juden zum Juden macht v. 28. und daher begreift sie einerseits alle äussere Vorzüge in sich und ist andrerseits dasjenige, worauf der Jude vornehmlich stolz ist. Sehr gut knüpft dieser Vers an das Vorhergehende an; denn γάρ zeigt die Berechtigung zu den vorhergegangenen Fragen, in welchen ja immer der Sinn liegt: also du glaubst der Erfüllung des Gesetzes nicht zu bedürfen? oder er giebt eine Erklärung darüber ab, warum gefragt worden ist. Es liegt also entweder der Gedanke unter: „ich darf mit Recht so fragen; denn die Beschneidung hilft u. s. w.“, oder man darf nur die dem Fragenden im Sinne liegenden Worte einschalten: „das ist ein Widerspruch, das geht nicht an; denn u. s. w.“ Auf diese Weise wird, wie wir gesehen haben, ganz natürlich und ungezwungen an das unmittelbar Vorhergehende angeknüpft; denn den sämmtlichen Fragen liegt in Verbindung mit den vorhergenannten Vorzügen die Verwechselung des Zeichens mit dem Bezeichneten, der Gabe an sich mit ihrem Gebrauch, der Bedingung mit ihrer Erfüllung zu Grunde und diese Verwechselung konnte nur auf einem falschen Vertrauen auf das bloss Aeusserliche beruhen. Am Deutlichsten wird aber die Berechtigung zur Anknüpfung durch γάρ, wenn wir περιτομή als Zeichen der δικαιοσύνη d. h. des τὸν νόμον πράσσειν fassen; denn dann liegt sie im Worte περιτομή selbst: „Ich darf so fragen,

weil das Zeichen nur helfen kann, wenn das Bezeichnete hinzukommt". Dagegen knüpft Seb. Schm. an v. 17. an, was sich von Seiten der Gedankenverbindung wenig empfiehlt und wegen der Entfernung beider Sätze von einander nicht möglich ist. Eben so wenig lässt sich aber mit Rck. an den aus dem Vorhergehenden sich ergebenden Gedanken anknüpfen, dass der Jude eben so wohl Sünder, daher eben so wohl dem göttlichen Strafgericht verfallen sei, wie der Heide; denn dies ist nicht der aus dem Vorhergehenden fliessende Hauptgedanke, sondern es ist, wie schon erinnert worden, der Widerspruch, in welchen derjenige geräth, welcher sich einer Gabe rühmt, ohne sie zu benutzen, und welcher auf an ihn gemachte Anforderungen sich etwas einbildet, ohne an ihre Erfüllung zu denken. Ja jener Gedanke ergiebt sich aus dem Vorhergehenden auch nicht einmal als Nebengedanke, sondern das Eine, die Sündhaftigkeit der Juden, wird dort zur Voraussetzung genommen, ohne welche die gestellten Fragen gar keinen Sinn, weil keine Berechtigung, haben, und das Andere, das Verfallensein an das göttliche Strafgericht, dass nehmlich die Beschneidung davor nicht schütze, soll hier erst bewiesen werden. Aber fast noch ärger widerstrebt es dem Zusammenhange, wenn man mit d. W. v. 25. auf den zu erwartenden Einwurf antworten lässt, dass der Jude doch besser sei, als der Heide; denn gerade dieser Einwurf konnte nach dem, was vorhergegangen und besonders nach v. 24. am Wenigsten erwartet werden. Ph.: „Als Gesetzesübertreter verunehrest du Gott und ermangelst der *δικαιοσύνη θεοῦ*. Daran ändert die Beschneidung, auf welche du vielleicht dein Vertrauen setzest, nichts. Denn sie nützt nur dem Gesetzeserfüller;" aber warum nur an das Letzte anknüpfen? und den Mangel der Gerechtigkeit hatten, wie schon gegen Rck. bemerkt, die sämmtlichen Fragen zur Voraussetzung; auch dürften die Leser die beiden eingeschobenen Sätze schwerlich supplirt haben. Thl. spricht sich über den Zusammenhang gar nicht aus. Hinter *ὠφελεῖ* die Worte *παρὰ τῷ θεῷ* zu suppliren, wie von Rck. und wohl in der Regel geschieht, möchte ich nicht rathen; denn der Ap. ist eben dabei, zu beweisen, dass die Beschneidung vor Gott gar keinen Nutzen gewährt, auch dann nicht, wenn der damit Versehene das Gesetz vollbringt, da es in diesem Falle eben nicht die Beschneidung, sondern die Vollbringung des Gesetzes ist, welche vor Gott nützt. Die Worte *περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ* müssen übersetzt werden:

„die Beschneidung hat nehmlich wohl ihren Nutzen" d. h. für den, der sie als Bundeszeichen trägt, und für Andere. ἐάν schliesst, wie ich bei v. 14. zu ὅταν bemerkt, die Möglichkeit an sich keinesweges aus, kann es auch nicht, weil ja sonst die für das wirkliche Eintreten des hier angenommenen Falles gegebenen Verheissungen rein illusorisch wären, und weil die Schuld ja die Möglichkeit des wirklichen Eintretens zu ihrer Grundlage hat. Durch den Gebrauch des ἐάν jenem ὅταν gegenüber hätte der heil. Ap. seine durch die Cap. 1, 18—32. niedergelegte allg. Erfahrung vollkommen gerechtfertigte Zweifel daran ausdrücken können, dass es, abgesehen von dem einzig möglichen Falle der Verwirklichung in Christo, jemals geschehen werde, und man sieht eben so wohl, dass er des ὅταν sich hier enthalten musste, wie, dass er das zweitemal diese Part. sehr gut statt des auch dort gewählten ἐάν hätte setzen können; denn die παράβασις des Juden war ja wirklich vorhanden und wiederholte sich immerfort; aber wir müssen aus dem Gebrauch des ἐάν auf beiden Seiten schliessen, dass es ihm diesmal nicht auf den concreten Fall, sondern allein auf das Hervorheben der Bedingung ankam, deren Möglichkeit an sich ursprünglich die gleiche war. So ist ἐάν von Grh., Cal., Bg., Ph. genommen worden. Wie es nun aber möglich ist, dass hier, wo der Ap. darauf ausgeht, die Nichterfüllung des Gesetzes von Seiten Aller und die daraus hervorgehende Erlösungsbedürftigkeit Aller nachzuweisen, der durch ἐάν als möglich gesetzte Fall als wirklich eintretend gedacht und entweder von Vorgenannten eine vollkommene, namentlich von Ph. im Unterschiede von τὰ τ. νόμου ποιεῖν v. 14. in τὸν νόμον πράσσειν oder τελεῖν eine von den Proselyten des Thores wirklich geübte tief innerliche, oder von Thl. im Widerspruch auch mit der Sprache eine theilweise Gesetzeserfüllung statuirt werden könne, ohne die ganze Beweisführung zu zerstören, vermag ist nicht zu begreifen. Und mit welchem Rechte sollten wir nach Thl. V. von der Cap. 4, 11. vom Ap. der Beschneidung zugeschriebenen Bedeutung hier ganz abzusehen haben? γέγονε heisst nicht: wird erst, sondern: ist bereits geworden. ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονε: „deine Beschneidung ist in den Augen Gottes zur Vorhaut geworden" d. h. wird von Gott nicht als Beschneidung oder als das Bundeszeichen angesehen, welches dir Ansprüche an oder vielmehr Bürgschaft für seine Gnade gewährt, es ist also gerade so, als

ob du noch unbeschnitten wärest. Die Beschneidung ist das Zeichen des von Gott mit den Juden gemachten Bundes und als solches auch Zeichen von dem, was auf Seiten des Juden in Gemässheit dessen Statt finden soll, nehmlich von der von Gott bei Schliessung des Bundes zur Bedingung, unter welcher er den Juden mit seiner Gnade alle mögliche Wohlthaten zuwenden will, gemachten Erfüllung des Gesetzes. Wird die Bedingung erfüllt, so ist es eigentlich nur diese Erfüllung, welche einen Werth hat; aber das Zeichen hat für den der Anregung und Förderung von aussen noch immer bedürftigen Menschen doch mittelbar auch einen solchen als Erinnerung an die übernommene Verpflichtung, und noch bei Weitem mehr durch die in ihm enthaltene Vergegenwärtigung und Bestätigung der gegebenen Verheissung als kräftige Ermunterung zum rastlosen Fortschreiten auf der betretenen Bahn, als starke Schutzwehr gegen das Eindringen der Welt von Innen und Aussen und als süsser Trost im Leiden. Man werfe nicht ein, dass dann in Ermangelung vollkommener Gesetzeserfüllung bei irgend einem Menschen dieser Nutzen zwar als unter Bedingung eintretend denkbar, aber nicht wirklich vorhanden sei. Denn erstlich könnte dadurch der göttlichen Weisheit und Voraussicht eben so wenig derogirt werden, als ihnen derogirt wird, wenn Gesetz und noch manche andere Gottesgabe den Zweck, zu dessen Erreichung sie von Hause aus gegeben worden, nicht erreichen; dann aber wüsste ich in der That nicht, was uns hindern sollte, anzunehmen, dass all dieser Nutzen, wiewohl in beschränktem Masse, immerhin auch bei der unvollkommensten Erfüllung des Gesetzes bei nur redlichem Streben sich erweisen könne, und, was damit genau zusammenhängt, was würde aus Israel geworden sein, wenn die Beschneidung, und was daran klebt, nicht gewesen wäre. Aber freilich dürfen wir dabei nicht vergessen, dass der Ap. hier nicht von diesem beschränkten, sondern von demjenigen Nutzen redet, welcher sich in der Erfüllung des Zweckes, der Führung zur Gerechtigkeit und als Folge des Bewahrens vor dem Zorne, erweist. Wird die Bedingung nicht erfüllt, so ist die Beschneidung das, was ein Zeichen ohne den dadurch bezeichneten Gegenstand ist d. h. es ist so gut, als ob sie gar nicht vorhanden wäre, ja es ist gewissermassen noch schlimmer wegen des verscharrten Pfundes, wie wir bei v. 27. sehen, und da die Nichterfüllung Regel und Endresultat bei Allen

ist, so wird auch diese Seite überall hervortreten und den Ausschlag geben.

v. 26. 27. ἡ ἀκροβυστία v. 26. das erstemal und ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία v. 27. stehen ohne allen Zweifel für ὁ ἀκρόβυστος und ὁ ἐκ φύσεως ἀκρόβυστος d. h. für den Menschen, welcher die ἀκροβυστία hat, wie Cap. 3, 30. περιτομή für περίτμητος, was übrigens aus φυλάσση v. 26., aus τὸν νόμον τελοῦσα v. 27. deutlich genug hervorgeht. δικαιώματα, wodurch LXX. das hebr. חֻקִּים übersetzen, verhält sich zu νόμος, wie der Theil zum Ganzen, ohne doch wieder auf der andern Seite die Möglichkeit der Zusammenfassung aller einzelnen Bestimmungen zu einem Ganzen auszuschliessen. φυλάσσειν, hebr. שָׁמַר, beobachten d. h. ein Gesetz, Gebot u. s. w. λογίζεσθαι εἴς τι, für etwas gerechnet d. h. angesehen werden, den Werth oder die Geltung von irgend etwas Anderm beigelegt erhalten cf. das bei Cap. 4, 3. über das Wort Gesagte. Zu suppliren ist, was sich hier freilich von selbst versteht, παρὰ τοῦ θεοῦ, und das Futur (denn von einem wirklich eintretenden Falle kann nach der ganzen Glaubensrichtung des heil. Ap., welche sich in allen seinen Briefen gleich bleibt, namentlich in diesem Briefe und in diesem Abschnitte desselben, dessen Zweck es ist, die aus der ganz allgemeinen Nichterfüllung des Gesetzes hervorgehende ganz allgemeine Hülfsbedürftigkeit nachzuweisen, selbstverständlich nicht die Rede sein) drückt einfach die Berechtigung zum Schliessen oder die Sufficienz der Prämisse aus cf. besonders den Gebrauch des Fut. in dieser Bedeutung bei Aristot. Metaph. II, 3 (S. 48 f.): ὥστε εἴπερ - - -, οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἓν ἔσται ib.: ἔσται γένη μέχρι τῶν ἀτόμων. III, 2. (S. 62): ὥστ' ἐπειδὴ - - -, καὶ ταῦτα πολλαχῶς μὲν λεχθήσεται. IV, 11. (S. 102 m.): οὐ γὰρ ἔσται ὁ λόγος ἄνευ τοῦ μέρους (und in der letzten Stelle ist in dem gleich Folgenden: καίτοι οὐκ ἐνδέχεται zugleich die Erkl. des Fut. enthalten) und bei Sext. Emp. Th. II. X. adu. Phys. 59: ἔσται, 76: κινεῖται und κινηθήσεται, 170: ἔσται und γενήσεται, 209: οὐκ ἔσται und ἔσται und unzähligemal. Das zweitemal v. 26. steht ἀκροβυστία natürlich wieder in seiner eigentlichen Bedeutung und αὐτοῦ weist auf das erste ἀκροβυστία zurück, als ob da wirklich anstatt des ersten ἀκροβυστία vielmehr ἀκρόβυστος stände. καί vor κρινεῖ wird von Er., M. als eine Steige-

rung ausdrückend betrachtet und durch: „sogar“ übersetzt, was weder der Zusammenhang fordert, noch bei seiner Stellung möglich ist. κρίνειν, urtheilen, richten, hier in schlimmer Bedeutung, wie v. 12., also: verurtheilen. ἡ ἐκ φύσ. ἀκροβυστία ist nicht nach Rck. der Unbeschnittene, der es durch Geburt oder Abstammung ist, der geborne Heide, noch nach Lth., d. W., Ph. der von Natur Unbeschnittene; denn von dieser Seite her ist auch der Jude unbeschnitten, d. h. er ist nicht ἐκ φύσεως, sondern κατὰ τ. νόμον τ. περετομῆς beschnitten; sondern es kann hier offenbar nur den Gegensatz nicht, wie Th. II. will, zu διὰ γράμματος κ. περιτομῆς, sondern zu ἀπερίτμητος τῇ καρδίᾳ bilden und heisst also so viel, wie: der leiblich oder am Leibe oder äusserlich Unbeschnittene, als stände: ὁ ἐκ φύσεως ἀκρόβυστος ἀλλ' οὐ πνεύματι, oder, wie Ph. will, ἀλλὰ περίτμητος ἐν πνεύματι. Jener Gedanke würde, wenn er ein richtiger wäre, in ἡ φύσει ἀκροβυστία seinen Ausdruck finden; aber weil es keine φύσει περιτομή giebt, kann auch keine φύσει ἀκροβυστία ihr entgegengesetzt werden und darum würde der Ausdruck eben so wohl ein falscher sein, wie der ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει v. 14., weil es für den Ap. keine ἔθνη νόμον ἔχοντα φύσει giebt, ein falscher gewesen wäre. Daher ist denn ἐκ φύσεως nicht etwa hinzugefügt worden, um den Heiden zu bezeichnen und eine Verwechselung mit dem Juden unmöglich zu machen; denn eine solche Verwechselung wäre auch ohne den Beisatz ἐκ φύσεως nicht möglich gewesen, indem unter ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα, wenn so geschrieben stände, gewiss Niemand den Juden verstehen könnte, welcher das Gesetz erfüllt. Hätte der Ap. diese Absicht gehabt, so würde er ihn nicht hier, sondern das erstemal vor ἀκροβυστία gesetzt haben: ἐὰν οὖν ἡ ἐκ φύσ. ἀκροβυστία; denn wenn das Erste unangefochten durchgegangen ist, so kann wohl das zweitemal kein Irrthum zu befürchten sein. Ganz falsch ist es, wenn Kpp. ἐκ φύσεως mit τελοῦσα verbindet: „die Vorhaut, welche das Gesetz von Natur erfüllt“, oder wenn O. die Worte: ἀκροβυστία τ. νόμον τελοῦσα zu einem Begriffe vereinigt und übersetzt: „die ohne höhere Hülfe das Gesetz haltende Heidenwelt“; denn dergleichen Verbindungen bedürfen von Seiten der Gramm. keiner Widerlegung. γράμμα καὶ περιτομή in γράμμα περιτομῆς oder περιτομὴ γράμματος zu verwandeln, wie wir's bei Clv., Par., Bg., Rck. I. finden, ist unverantwortliche Willkühr und geschieht entweder, weil man sich nicht anders

zu helfen weiss, oder weil man dieses γράμμα mit dem v. 29. in Uebereinstimmung bringen will; aber ich glaube, dass dieses Letztere auch ohne solche Zwangsmassregeln wird erreicht werden können. γράμμα, zuerst Strich, Linie, Buchstab, dann auch Schrift, wird auch bei den Classikern und bei Josephus vorzugsweise von solchen Schriften gebraucht, bei denen es mehr auf den Buchstaben oder die Form als auf ihren geistigen Inhalt ankommt, wie Rechnungen, Schuldverschreibungen Jos. Antt. XVIII. 6 §. 3. S. 147 m. cf. Luc. 16, 6. 7., Scheidebriefen Plut. Par. II. Alc. S. 176 f. u. s. w. und kommt im N. T. im Sing. nie von eigentlichen Erzeugnissen des menschlichen Geistes vor. Abstrahiren wir vorläufig davon, so könnte das Wort hier die Schriften A. T. im Allg., welche sonst τὰ γράμματα Joh. 5, 47. 7, 15., in der letzten Stelle ohne Art., τὰ ἱερὰ γράμματα 2 Tim. 3, 15. und ohne Art. Jos. Antt. III. 7 §. 6 f. heissen, bezeichnen sollen; allein da in diesem ganzen Passus nur vom νόμος die Rede ist und sein kann, und γράμμα mit περιτομή verbunden zu παραβάτης νόμου in so fern einen Gegensatz bildet, als dadurch dasjenige angezeigt wird, wobei die παράβασις auffallender wird, weil sie eben dadurch verhindert werden sollte, so werden wir γράμμα nur vom νόμος zu verstehen haben. Aber warum setzt der Ap. nicht: σὲ τὸν διὰ νόμου κ. περιτομῆς παραβ. νόμου? was ohne Zweifel einen noch stärkeren Gegensatz gegeben haben würde, und solche starke Gegensätze liebt doch der Ap., wie wir erst eben gesehen haben. Ich denke, er unterscheidet hier, wie zwischen περιτομὴ ἐν σαρκί und περιτ. καρδίας, so zwischen γράμμα τ. νόμου und πνεῦμα τ. νόμου d. h. zwischen dem Buchstaben des Gesetzes und dem Geiste, welcher διὰ τοῦ νόμου wirkt und welchem jener nur zur Hülle oder zum Werkzeuge dient cf. Cap. 7, 14.; er unterscheidet zwischen dem Buchstaben und dem Geiste des Gesetzes, von welchen Ersterer, von Letzterem verlassen, tödtet und Leterer nur durch Ersteren zum Leben führt. Nun werden wir γράμμα durch: „Buchstaben des Gesetzes“ übersetzen und dann genau dasselbe haben, wie v. 29. in dem Gegensatze: ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι. „Wie die περιτομή nicht hilft, wo zum Zeichen nicht die bezeichnete Sache kommt, so auch dieser Vorzug nicht, welchen du durch's Gesetz erlangst, wenn er dir nur ein äusserer bleibt.“ Was διά vor γράμματος anlangt, so übersehen diejenigen, welche es in seiner gewöhnlichsten Bedeutung nehmen, Bz.,

Crpz., von denen Letzterer mit *κρινεῖ* verbindet, Klln., welcher *διά* nur das Mittel der Darstellung bezeichnen lässt, die Ersteren, dass der Ap., wenn er gleich sagt: *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* Cap. 3, 20. oder: *οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις* Cap. 4, 15. und *ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέ με* Cap. 7, 11., doch niemals den *νόμος* als durch sich selbst zum Bösen wirkend, als gebrauchtes und nicht vielmehr gemissbrauchtes oder vernachlässigtes Mittel das Böse befördernd dargestellt haben würde; sie lassen ausser Acht, dass *περιτομή* bei dieser Auffassung kaum mit *γράμμα* verbunden werden konnte, indem der *νόμος* unerfüllt, die *περιτομή* aber schon vollzogen ist, und die Letztere nur durch Beförderung des Dünkels zur Uebertretung führen kann, woran zu denken dem Ap. hier zu fern liegt; sie berücksichtigen nicht, dass über Entstehung der Sünde zu sprechen hier der Ort noch nicht ist, und Alle fehlen sie darin, dass sie die Worte *διὰ γράμμ. κ. περιτ.* zu einem müssigen Beisatz machen und dass sie es völlig unerklärt lassen, warum der Ap. *διὰ γράμματος* und nicht *διὰ νόμου* geschrieben. Daher wird dieses *διά* von den Meisten richtiger als Verhältniss, Umstände, Zustand bezeichnend genommen, worunter etwas geschieht und: mit, unter, bei übersetzt; ja, wenn Verhältniss Umstände, Zustand Begünstigungen darbieten, welche unbeachtet bleiben, so ermöglicht sich die concessive Bedeutung: obgleich, ungeachtet, trotz und so werden wir es mit Glck., Thl. II., Rck. II., Ph. zu nehmen haben. Was die bei den Class. vorkommenden Beispiele betrifft, so möchte ich weniger die von *ἔχειν, εἶναι, γίνεσθαι, ἄγειν διά,* als die von *πέμπειν* Jos. B. J. I. 14 §. 2, *ἀποχωρεῖν* Thucyd. 8, 43. f., *πορεύεσθαι* Plut. Par. V. M. Crass. S. 159 m. Sext. Emp. Th. II. IX. adu. Phys. 90., *ποιεῖσθαι* Plut. Par. V. S. 213 f., *δρᾶσθαι* ib. Mor. II. S. 302 in., *συγγίνεσθαί τινι* ib. S. 155 m., *ἐλθεῖν* Luc. II. S. 180 in., *διελθεῖν* Plat. VIII. Tim. S. 102 m. u. s. w. hier zu vergleichen geben, welche uns den Gebrauch des *διά* auch in den übrigen hieher gehörigen Stellen des N. T. als im Sprachgebrauch hinlänglich begründet erkennen lassen werden, nehmlich Cap. 4, 11. 14, 20. 2 Cor. 2, 4. 1 Joh. 5, 6.. In unserer Stelle könnte allenfalls das Subst. *παραβάτης* anstatt des bei diesem Gebrauch von *διά* sonst überall sich findenden Verb. Anstoss erregen; aber es liegt ja auf der Hand, dass *παραβάτην* genau dasselbe ist, wie *παραβαίνοντα*, wie es auch vom Syr.:

ܠܟ ܕܒܟܬܒܐ ܘܒܓܙܘܪܬܐ ܥܒܪ ܐܢܬ ܥܠ ܢܡܘܣܐ
gefasst worden ist.

Sehen wir jetzt auf den Zusammenhang von v. 26. einerseits mit v. 25., andrerseits mit v. 27., so folgt daraus, dass die Beschneidung nur dann einen Werth hat, wenn man das Gesetz erfüllt, dass sie im andern Falle aber als gar nicht vorhanden geachtet wird, dass sie nur Zeichen oder allenfalls Mittel, die Gesetzeserfüllung aber allein das Bezeichnete oder der Zweck ist. Dann aber folgt nothwendig (*οὖν* v. 26.) dass, wenn der Nichtbeschnittene das Gesetz erfüllt, also das Ziel erreicht, also das durch die *περιτομή* Bezeichnete an sich verwirklicht, er vollkommen so angesehen werden müsse, als ob er das Zeichen wirklich an sich trüge. Und tritt dieser Fall ein, so r i c h t e t der Unbeschnittene den Beschnittenen cf. Mtth. 12, 41 fgg., welcher trotz Mittels und Zeichens das vorgesteckte Ziel nicht erreicht; er richtet ihn nicht mit Worten, sondern durch die That, indem des Ersteren wirkliches Gelangen zum Ziele den Beweis enthält, was der Beschnittene hätte leisten k ö n n e n und nicht geleistet h a t, also das Urtheil, dass er sein Pfund in die Erde verscharrt hat. Das Fragzeichen wird am Besten nicht mit Er., Lth., Bg., Wttst., Kn., M., d. W., Thl. V. hinter *λογισθήσεται*, sondern mit Bz., Est., Grsb., Kpp., Rck., O., Fr., Thl. II., Ph. hinter *παραβάτην νόμου* gesetzt, und vor *κρινεῖ* kann man sich allenfalls ein *τότε* hinzudenken.

v. 28. 29. Es sollte, wie sich das von selbst versteht, eigentlich heissen: *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φαν. Ἰουδαῖος, Ἰουδ. ἐστι* und: *οὐδὲ ἡ ἐ. τ. φαν., ἐ. σαρκὶ περιτομή, περιτομή ἐστι;* allein das erste der beiden gleichen Wörter ist jedesmal ausgelassen worden und es tritt daher der Fall ein, dass die Subjecte aus den Prädicatsätzen ergänzt werden müssen. Das zweite der beiden gleichen Wörter aber hat die Bedeutung: der w a h r e Jude d. h. das w ü r d i g e Mitglied des erwählten Volkes, der Gott w o h l g e f ä l l i g e Mensch, welchen der Ehrenname bezeichnen soll, und eben so: die w a h r e Beschneidung, die Beschneidung im h ö h e r e n Sinne des Wortes, *ἡ περιτομὴ ἡ ἀληθινή* cf. Joh. 1, 9. ib. v. 47. und 15, 1. d. h. diejenige, welche diesen Namen wirklich verdient und von welcher die am Fleische vollzogene nur das Zeichen ist. Umgekehrt ist in v. 29. das Subj. vollständig da, dagegen das ganze Präd. aus dem Vorhergehenden zu er-

gänzen: *ἀλλ' ὁ ἐ. τ. κρ. Ἰουδ., Ἰουδαιός ἐστι κ. περιτ. καρδίας, ἐν πν. οὐ γρ., περιτομή ἐστιν.* So haben es Bz., Klln., Rch., d. W., Rck., Thl., Ph., A. genommen und das scheint nach der lat. Ausdrucksweise: *non, qui in siluis degit, domesticus mus est, sed qui etc.* das Natürlichste zu sein d. h. es ist in v. 29. eigentlich wohl nicht das Präd. zu ergänzen, sondern die Worte *ἀλλ' ὁ ἐ. τ. κρ. Ἰουδ.* bis *γράμματι* sind ohne Zweifel richtiger als Gegensatz des im vorhergehenden Verse theilweise zu ergänzen gewesenen Subjects zu betrachten. Dagegen behandeln Er., Lth., M., Pl., Fr. den ersten Satz von v. 29. genau eben so, wie die beiden Sätze von v. 28. d. h. sie machen *ὁ ἐν τ. κρυπτῷ (Ἰουδ.)* zum Subj., *Ἰουδαῖος* zum Prädicat und ergänzen zur Vervollständigung des Ersteren aus Letzterem *Ἰουδαῖος*, worauf sie dann gezwungen sind, im zweiten Satze *περιτομὴ καρδίας* von *ἐν πνεύμ., οὐ γρ.*, wodurch doch augenscheinlich die *περιτ. καρδίας* eben so, wie vorher die *περιτομὴ ἐν τ. φανερῷ* durch das hinzugefügte *ἐν σαρκί*, erklärt wird, zu trennen und *ἐστί* oder, was Fr. vorzieht, *γίνεται* zu suppliren, und damit nicht allein die Gleichförmigkeit der beiden Sätze von v. 29., sondern auch den Gegensatz zwischen dem zweiten Satze von v. 29. und dem zweiten Satze von v. 28. gänzlich zu zerstören, auf diese Weise: *ἀλλ' ὁ ἐ. τ. κρ. Ἰουδ., Ἰουδ. ἐστι, κ. περιτ. καρδ. ἐν πν. οὐ γρ. γίνεται.* Auch ist wohl, dass die Beschneidung des Herzens nicht am Leibe und nicht im Buchstaben vollzogen werden müsse, so selbstverständlich, dass der Ap. das nicht erst hätte sagen dürfen. Pl. interpretirt den letzten Satz v. 29: *καὶ περιτ.* sc. *ἐστὶ καρδίας* d. h. „die wahre Beschneidung ist eine Beschneidung des Herzens", was wohl noch weniger annehmbar ist. Die erste Fassung mit der von mir hinzugefügten Modification, d. h. so, dass wir v. 29. die Worte: *ὁ - - Ἰουδ. κ. περιτομή - - - γράμματι* selbst als das dem im vor. Verse zu suppliren gewesenen Subjecte entgegengesetzte Subject ansehen und uns, was selbstverständlich, mit dem in v. 28. dastehenden Prädicate zufrieden geben, ist in jeder Hinsicht dem gewöhnlichen Sprachgebrauche so angemessen, dass wir nach einer andern zu suchen gar nicht die geringste Veranlassung haben. Darum würden wir auch Grt.'s Auskunft, welcher beide Verse zu einem einzigen Satze verbindet und *οὐ* auf den Inhalt beider bezieht: „Nicht der Jude, der's am Sichtbaren ist und die fleischliche Beschneidung, sondern der Jude, der's im Verborgenen ist und die Beschneidung des Herzens u. s. w.

ist es, wovon das Lob u. s. w.“ von der Hand weisen, wenn auch das anstatt des zu supplirenden in v. 28. vorhandene ἐστί weniger entgegenstände. Gegen die letzte Erkl. spricht aber besonders dies, dass wir, nachdem der Ap. im Vorhergehenden gesagt, dass es auf das, was man gewöhnlich Beschneidung nennt, gar nicht ankomme, sondern im Gegentheil in einem bestimmten Falle die Beschneidung der Vorhaut, in einem andern die Vorhaut der Beschneidung gleich zu rechnen sei, und nachdem er zuletzt in der ἐκ φύσεως ἀκροβυστία die leibliche, äusserliche Vorhaut betont und der Beschneidung des Juden vorgezogen, nun nicht eine Bestimmung dessen, was uns des göttlichen Wohlgefallens werth macht, sondern vielmehr eine Erkl. darüber erwarten, wie er diese scheinbaren Widersprüche zu lösen gedenkt, und ob es nicht ausser der leiblichen Vorhaut und daher auch ausser der leiblichen Beschneidung noch eine andere giebt, so dass sich der mit οὗ beginnende Schlusssatz hieran wohl als erklärender Nebensatz anschliessen, aber nicht die Hauptsache enthalten kann. τὸ φανερόν opp. τὸ κρυπτόν, jenes das in die Augen Fallende, Sichtbare, Bezeichnende, dieses das nicht zum Vorschein Kommende, Unsichtbare, durch jenes Bezeichnete. Wegen ἐν τ. φανερῷ cf. Demosth. I. cor. S. 326 f. Luc. I. S. 185 m. Plut. Mor. III. S. 76 m. Jos. Antt. XVI. 3 §. 1. und wegen des Gegensatzes Plut. Par. II. Alc. S. 196 in.: φανερῶς, κρύφα. Dass das Bild, welches der περιτομὴ καρδίας zu Grunde liegt, auch dem A. T. nicht fremd sei, sehen wir aus Deut. 10, 16. Jer. 4, 4. u. s. w. und wir werden darunter nichts Anderes als die Entfernung alles Bösen, Gott Missfälligen aus dem Herzen zu verstehen haben. Das erste Ἰουδ. und das erste περιτομ. verhält sich zum zweiten, wie das Aeussere zum Innern, der Schein zur Wahrheit, das Zeichen zum Bezeichneten, und περιτομή verhält sich beidemal zu Ἰουδ., wie die Eigenschaft zur Person, welche die Eigenschaft besitzt. Nicht ohne Schwierigkeit ist die Bestimmung des Gegensatzes in den Worten ἐν πνεύμ., οὐ γράμμ. Wir unterscheiden am Besten zwischen denen, welche unter πνεῦμα den göttlichen, denen, welche den menschlichen Geist, und denen, welche weder diesen noch jenen verstanden haben. Zur ersten Klasse gehören Oek., Grt., Est., Bhm., Fl., Fr., Thl. II., Ph., welche ἐν instrumental nehmen und übersetzen: „durch den heiligen Geist, nicht durch die Vorschriften des Gesetzes bewirkt“; zur zweiten Er., welcher den

Geist als Obj. ansieht, an welchem die Beschneidung vollzogen wird und ihm folgend Bz., Hm., Cr., Mor., Rsnm., Rch., nach welchen ἐν das erstemal ebenso, das zweite zu supplirende mal als das zu nehmen ist, worin die Sache enthalten oder beschrieben ist; zur dritten theils diejenigen, welche den Ausdruck adverbial nehmen, wie Aug., Clr., Thl. I.: „auf geistige, nicht auf buchstäbliche Weise“, theils diejenigen, welche ἐν die Regel bedeuten lassen, nach welcher die Beschneidung zu Stande kommen soll, als ob da stände *κατὰ πνεῦμα κ. τ. λ.*, wie M., O., in Beziehung auf *γράμμα* auch Bz., theils endlich diejenigen, welche unter *πνεῦμα* zwar nicht den heil. Geist selbst, aber das vom heil. Geiste im menschlichen Geiste gewirkte neue Lebensprincip, die Lebenskraft, das Element verstehen, welches den Menschen des N. T. zur Erkenntniss und Ergreifung der Wahrheit und damit zu seinem Heil führt, wie d. W., Rck. II., Thl. V. Alle diese von mir zur dritten Klasse gezählten Exegeten gehen, in so fern sie allesammt unter Geist die vom göttlichen im menschlichen Geiste gewirkte geistige Auffassungsweise verstehen, nicht wesentlich, sondern nur in der Form des Ausdrucks auseinander. Gegen die erste Auffassungsweise spricht theils, dass, wenn auch der heil. Geist als schon im A. T. wirkend gedacht wurde, die Einbringung desselben hier, wo einerseits die vorchristlichen Zustände von den christlichen geflissentlich gesondert, andrerseits die Bedingungen genannt werden, unter denen es der vorchristliche Heide dem vorchristlichen Juden hätte gleich oder zuvorthun können, durchaus als eine verfrühte erscheinen muss, theils, dass nach der Tendenz des ganzen Abschnittes es dem Ap. nicht darauf ankommen konnte, zu zeigen, durch welche Mittel das wahre Judenthum erlangt werde, sondern worin es bestanden habe. Besonders aus dem letzten Grunde würde ich mich, wenn anstatt *γράμματι*, wie vorher, *σαρκί* stände, unbedenklich der zweiten Klasse anschliessen und mich weder durch den Vorwurf der Tautologie, welche gar nicht vorhanden wäre, indem *καρδία* im Gegensatze zu *ἐν τ. φανερῷ* und in Parallele mit *ἐν τ. κρυπτῷ* nur überhaupt das Innere, *πνεῦμα* dagegen, noch deutlicher bezeichnet durch den Gegensatz *ἐν σαρκί*, die eigentliche Sphäre, in welcher die Beschneidung vor sich gehen soll, bezeichnen würde, noch durch den der verschiedenen Bedeutung der beiden *ἐν*, welcher indessen vermieden werden kann, davon zurückschrecken

lassen; aber der Gegensatz πνεῦμα und γράμμα macht mich bedenklich, und geneigt, mich der dritten Interpretationsweise zuzuwenden, welcher die beiden Stellen, in denen sich der Ap. desselben Gegensatzes bedient, Cap. 7, 6. 2 Cor. 3, 6. das Wort zu reden scheinen. Allein in diesen beiden Stellen ist unter πνεῦμα das πνεῦμα ἅγιον, und wenn nicht dies, doch jedenfalls etwas vom πνεῦμα ἅγιον Gewirktes und ohne dessen Concurrenz nicht zu Stande Kommendes zu verstehen und Beides ist hier, wo, abgesehen vom Christenthum und seinen Gaben, nur von dem geredet wird, was vor seinem Eintritt hätte geschehen sollen, um Gottes Gnade und das ewige Leben zu erlangen, schon zu viel; und während hier auf der einen Seite der Jude dem Heiden und auf der andern der wahre Jude dem falschen Juden gegenübersteht, wird dort an beiden Orten das Christenthum dem Judenthum entgegengesetzt; auch wird man, wie vorher mit dem φανερόν das Sichtbare am Menschen gemeint war, so jetzt im κρυπτόν das Unsichtbare am Menschen, also seinen Geist, seine Gesinnung, Gedanken, Gefühle, Willensrichtungen, wie v. 16., als das zunächst Liegende zu suchen haben, und, da ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι nur Epexegese zu τῆς καρδίας als dem Innern und zu ἐν τῷ κρυπτῷ als dem Unsichtbaren sein kann, auch πνεῦμα nur als Bezeichnung des Innern und Unsichtbaren am Menschen anzusehen berechtigt sein. Aus diesen Gründen scheint mir die zweite Auffassungsweise dennoch den Vorzug zu verdienen und ich will nur mit Bezugnahme auf das vorher über τὸ γράμμα Bemerkte darauf aufmerksam machen, dass unser Ap. τὸ γράμμα als Buchstaben d. h. äussere Hülle des Gesetzes genau von τὰ γράμματα unterscheidet. Wir erhalten also den Gegensatz: „die Beschneidung, welche am Geiste des Menschen vollzogen wird, nicht im Buchstaben des Gesetzes enthalten ist und nach demselben am Leibe des Menschen ausgeführt wird.“ Wenn v. 26. αὐτοῦ auf ἀκροβυστία bezogen werden konnte, so lag es darin, dass dort ἀκροβυστία für ἀκρόβυστος gesetzt war; hier, wo περιτομή das letztemal seine eigentliche Bedeutung behalten muss, also nicht in περίτμητος verwandelt werden kann (cf. das zu Cap. 1, 17. darüber Gesagte), wird man οὗ nicht damit verbinden dürfen, weshalb es diejenigen, welche es sowohl auf Ἰουδαῖος wie auf περιτομή beziehen, wie Kpp., Thl. I., M., zum Neutrum machen cf. Thucyd. 3, 58 in.: βραχὺ γὰρ τὸ τὰ ἡμέτερα σώματα

διαφθεῖραι, ἐπίπονον δὲ, τὴν δύσκλειαν αὐτοῦ ἀφανίσαι, wo aber freilich durch den Art. *τὸ* vor *διαφθεῖραι* die Setzung des *αὐτοῦ* ermöglicht zu sein scheint cf. auch Plut. Mor. IV. S. 180 f., wo *αὐτοῦ* auf *τὰ θολερὰ κ. γεώδη* zurücksieht. VI. S. 337 in., wo *αὐτοῦ* sich auf *ὑδροφοβία* bezieht. Geradezu der Absicht des Ap. entgegen bezieht Crm. *οὗ* auf *γράμμα*, ja diese Beziehung ist so sinnlos, dass man fast nur einen Irrthum annehmen kann. Schtt. nimmt es ebenfalls als neutr. und macht es von *περιτ. καρδ.* abhängig, wobei man nur fragt, warum nur von diesem und warum nicht *ἧς*? Betrachtet man *κ. περιτ. καρδ.*, wozu mich schon die Auslassung des Art. geneigt macht cf. Plat. VI. Legg. S. 221 in.: *ὁ μὲν σωφρονῶν καὶ σωφρονοῦσα εἰς τὰ τοιαῦτα πάντα ἔστω εὐδόκιμος*, als Anhängsel zu *Ἰουδαῖος*, vom Ap. nur der Vollständigkeit des Gegensatzes halben hinzugefügt, dergestalt, dass er *ὁ ἐ. τ. κρ. Ἰουδ. κ. περιτ. καρδ.* mehr als e i n Subject zusammenfasst, so wird die Beziehung des *οὗ* auf *Ἰουδ.* am Wenigsten hart erscheinen; aber auch, wenn beide Begriffe getrennt gehalten werden, musste, weil die Form nur die Anlehnung an Eines von Beiden gestattete, natürlicherweise die Person der Sache vorgehen, und ich sehe nicht ein, warum man nicht mit Th. II. V., O., d. W., Rck., Ph. und allen übrigen Auslegern *οὗ* als Masc. auf das letzte Masc. als das hervorragende Subst. sollte beziehen dürfen. *ἔπαινος*, L o b, kann dem blossen Namenjuden möglicherweise nur von M e n s c h e n zu Theil werden; denn Gott ertheilt es nur dem *δίκαιος* und das ist nur *ὁ ἐ. τ. κρ. Ἰουδ. κ. περιτ. καρδ.* Dass dem wahren Juden auch von Menschen Lob gezollt werden k ö n n e, darf nicht bezweifelt werden; aber dass dem Ap. an Menschenlob g a r n i c h t s gelegen ist, dass er vielmehr gerade hier das Lob von G o t t dem von M e n s c h e n als einer sehr unzuverlässigen und überhaupt sehr werthlosen Sache gegenüberstellt, beweist, dass er nach *οὐ* kein *μόνον* gesetzt haben k a n n, welches daher in keinem Falle mit Thl. II. zu suppliren ist. Dass übrigens in diesen beiden letzten Versen des Cap. der G r u n d g e d a n k e enthalten ist, auf welchem die vorhergehenden Behauptungen ruhen, zeigt die Verbindung durch *γάρ* und wird am Besten klar, wenn wir uns die Mühe nehmen, zurückzuschliessen. Macht nur das Herz, die Gesinnung, aus welcher denn freilich die Gesetzeserfüllung allein hervorgeht und wovon s i e zugleich den Beweis liefert, den w a h r e n Juden und die w a h r e Beschneidung, so folgt daraus einerseits, dass, wer

durch Nichterfüllung des Gesetzes zeigt, dass er die erforderliche Gesinnung nicht hat, für unbeschnitten v. 25. und andrerseits, dass der Heide, wenn er durch Erfüllung des Gesetzes das Vorhandensein der rechten Gesinnung beweist, für beschnitten erachtet werden müsse v. 26. 27., woraus denn weiter folgt, dass es thöricht ist, sich bei äusserlichen Vorzügen zu beruhigen, ohne sie zu benutzen, und dass es noch viel thörichter ist, sich bei eigener Verwerflichkeit Andern zum Lehrer aufdringen zu wollen v. 17—24. Das ist, wie mich dünkt, ein ganz guter Zusammenhang und eine recht bündige Schlussfolge, und sie und keine andere ist die des Ap.

DRITTES CAPITEL.

3. Auch die Verheissungen haben keine unbedingte Geltung.

Der Ap. beweist dies dadurch, dass er die Widersprüche mit der Idee Gottes als eines vollkommen guten und also auch nur das Gute wollenden Wesens aufdeckt, auf welche die Annahme **unbedingter** Verheissungen führen würde. v. 1—8.

1. „Was hat denn nun also der Jude voraus oder was
2. nützt die Beschneidung? In jeder Hinsicht viel. Zuerst
nehmlich, dass sie mit den Weissagungen Gottes betraut
3. worden sind. Denn wie? wenn welche untreu gewesen
sind, so wird doch ihre Untreue nicht Gottes Treue
4. aufheben? Das sei ferne! vielmehr müsse Gott wahrhaftig, jeder Mensch aber als Lügner erfunden werden,
wie geschrieben steht: „damit Du gerecht befunden werdest in Deinen Worten und obsiegest bei Deinem Rich-
5. ten.“ Wenn aber unsre Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit herausstellt, was werden wir sagen? Gott ist
doch nicht ungerecht, welcher den Zorn herbeiführt?
6. Das — ich rede nach der Menschen Weise — sei ferne!

denn wie wird Gott die Welt richten? Denn wenn 7
Gottes Wahrhaftigkeit durch meine Lüge zu seinem
Ruhme vermehrt worden ist, warum werde dann auch
ich noch wie ein Sünder gerichtet, und warum nicht 8
gar, wie wir gelästert werden und wie gewisse Leute
uns sagen lassen: Lasset uns Böses thun, damit das
Gute komme? deren Verurtheilung gerecht ist."

v. 1. In welcher Beziehung Beschneidung und Verheissung zu einander stehen, ist bereits bei der Erkl. von v. 25. des vor. Cap. angedeutet worden. Wenn nehmlich die Verheissung für die Gesetzeserfüllung gegeben, die Beschneidung aber ursprünglich von der Gesetzeserfüllung das Zeichen ist, so ist die Beschneidung mittelbar auch Zeichen und daher Erinnerung und Bestätigung der gegebenen Verheissung. Es konnte nicht fehlen, dass der Jude diese Beziehungen herausfand; aber er fehlte darin, dass er die beiden äusseren Glieder der Kette festhielt, aber das Mittelglied übersah oder hinwegthat, welches allein den Zusammenhang der äusseren Glieder vermitteln konnte.

Der Inhalt der folgenden Verse wird von allen Auslegern so verstanden, als ob darin dem Juden wirklich Vorzüge und zwar, wie die Worte im Anfange lauten, sehr grosse Vorzüge vor dem Heiden zugestanden werden, und wir finden nach ihrer Ansicht, von welcher nur Ph., Thl. V. zurückgekommen sind, hier eine förmliche Disputation zwischen dem Ap. und einem Juden, in welcher von Ersterem etwanigen falschen Consequenzen begegnet werden soll und wobei die Rollen sehr verschieden vertheilt sind. Nach einer der künstlichsten Dispensationen geht z. B. v. 1. vom Ap., v. 2. 3. vom Gegner, v. 4. vom Ap., v. 5. vom Gegner, v. 6. vom Ap., v. 7. 8. vom Gegner, v. 8. zu Ende vom Ap. aus, so dass der Ap. viermal und sein Gegner dreimal redet. Allein die Einfügung einer solchen Disputation in einem Briefe ist ohne Beispiel, der übrigen Weise des N. T. und unsers Ap. nicht angemessen und an sich äusserst unwahrscheinlich, weil sie da, wo, wie hier, die redenden Personen nicht jedesmal bezeichnet sind, leicht zu Verwechselungen und zum Gegentheil von dem, was dem Schreibenden Hauptsache sein muss,

von einem klaren Verständniss des Zusammenhanges führen muss, wie in unserer Stelle daraus zur Genüge erhellt, dass fast bei jedem einzelnen Verse gestritten wird, ob er dem Ap. oder dem Gegner gehöre. Allerdings finden sich bei den Griechen, ich will hier nur aus Xenoph. H. Gr. III. 3, 2., wo der über die Angehörigkeit der Worte: *ἀλλ' ἡ πολὺ κάλλιον* bis *φησίν* zwischen Fr. und Rck. bestehende Streit schwer zu begreifen ist, und aus Lucian II. Scyth. S. 112 f., wo das Zwiegespräch ohne Personenbezeichnung drei, und ib. III. Philops. S. 357 in., wo es in gleicher Weise drei und zwanzig volle Seiten füllt, als Beispiele anführen, recht artige Gespräche, ohne dass der eintretende Personenwechsel jedesmal durch ein *ἢ δ' ὅς* oder *ἔφη ὁ N. N.* kenntlich gemacht würde. Auch im Plato haben wir ja einige Dialoge ohne Personenbezeichnung. Aber es fehlt der griechischen Sprache keinesweges an zureichenden Mitteln, auch ohne jene Einschaltungen das jedesmalige Auftreten eines Andern bemerklich zu machen. Wo ist nun aber in unserer Stelle dasjenige, liege es im Sinn oder in der Form, was uns zur Annahme eines Dialoges nöthigte und was uns bei solcher Annahme bei der Vertheilung der Rollen leiten könnte? Und sollte es denn nicht hinreichen, hierüber zur Besinnung zu bringen, wenn z. B. gleich der erste Vers von Sml. dem Ap., von den beiden Schm. den Heidenchristen, von den Meisten unbekehrten Juden in den Mund gelegt worden ist? Mir ist bei dieser Annahme besonders bei v. 5—9. gerade so zu Muthe, als hörte ich zwei Schauspieler, von denen der eine ein lautes Selbstgespräch führt, während der andere, von jenem nicht gesehen sein sollend, dazwischen redet, ohne dass also auf sein Einreden die geringste Rücksicht genommen würde, und dieser Dazwischenredende und nicht Berücksichtigte oder vielmehr sich selbst nicht Berücksichtigende soll der Ap. Paulus sein, dessen *μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρ. ὁ θ. τ. κόσμον* v. 6. so gut wie in den Wind geredet ist, wenn *γάρ* v. 7. sich auf v. 5. zurückbeziehen soll, daher denn diese Worte von Ph. geradezu zur Parenthese gemacht werden. Ausserdem scheint mir das *κατὰ πάντα τρόπον* v. 2., so fern dieser Vers nach allen neueren Auslegern dem Ap. gehören soll, wenn man die Worte ernstlich nimmt, auf die v. 1. enthaltene Frage so unmittelbar nach dem Cap. 2, 25—29. Gesagten denn doch einen etwas zu starken Widerspruch zu enthalten, welcher nur noch stärker wird, wenn man v. 9. mit Thl. und den Meisten *προεχό-*

μεθα in der Bedeutung von προέχομεν für die Juden in Anspruch nimmt; denn dann wird nicht bloss mit der andern Hand genommen, was mit der einen gegebeu worden; sondern dann wird Cap. 2, 25—29. genommen, Cap. 3, 2. gegeben und Cap. 3, 9. wieder genommen, wobei es unbegreiflich bleibt, sowohl bei den Einen wie bei den Andern, dass sie bei der wiederholten deutlichen Erklärung des Ap., dass die Juden gar nichts vor den Heiden voraus haben, dennoch damit endigen können, dem Juden sehr grosse Vorzüge zu vindiciren. Endlich sehe ich nicht ein, was den Ap., wenn es wirklich in seiner Absicht lag, die Vorzüge des Juden vor dem Heiden hervorzuheben, zur Ziehung jener gehässigen Consequenzen veranlassen konnte, welche, in ihrem falschen Ursprunge hier gar nicht nachgewiesen, nur dazu dienen mussten, Zweifel an der Grundlage selbst d. h. eben an diesen Vorzügen, aus welchen sie abgeleitet wurden, zu erregen. Ph. hat nun zwar den Dialog gänzlich fallen lassen, ist aber in das andere Extrem übergegangen, den Ap. hier bis auf den Schluss seine eigene Ueberzeugung vortragen zu lassen. Ich bin vielmehr der Meinung, dass der Ap. von den Worten: πολὺ, κατὰ π. τρόπον an von seinen Widersachern einen raisonnirend einführt, oder, was am Ende dasselbe ist, an seiner Stelle raisonnirt und an ihm beispielsweise zeigt, entweder, welche Consequenzen diese Leute wirklich zogen, oder, welche sich allenfalls ziehen liessen, wenn man die Vorzüge des Juden und namentlich seine Verheissungen in seinem Sinne d. h. in unbedingter Geltung nahm. Dabei hatte er aber noch die besondere Absicht, nachzuweisen, nicht etwa, dass jene aller Sittlichkeit Hohn sprechenden Grundsätze, welche sie boshafterweise aus Worten, wie: νόμος δὲ παρεισῆλθεν κ. τ. λ. Cap. 5, 20. zogen, nicht die seinigen wären; denn das thut er erst Cap. 6, 1. fgg., sondern, dass diese Grundsätze Ergebniss ihrer eigenen Lehre seien. Er lässt mit einer nicht zu verkennenden Ironie seinen Gegner bauen oder baut selbst in dessen Namen Schluss auf Schluss, wobei er mit einem geringen Vorbehalt noch eine Zeitlang mit ihm gehen kann; denn für den Einwurf v. 3. weiss er Cap. 9, 6—8. Rath, lässt ihn sogar Stellen der heiligen Schrift zu seinem Zwecke missbrauchen, bis aus der Unrichtigkeit des richtig Gefolgerten die Unrichtigkeit der Grundlage: πολὺ, κατὰ πάντα τρόπον, so wie das unrichtige Verständniss und daher die unrichtige Anwendung der an sich wahren Prämissen: ἡ ἀπιστία

αὐτῶν τ. πίστιν τ. θεοῦ οὐ καταργήσει v. 3. und: ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι v. 5. klar wird. Denn wie kann man möglicherweise mit Ph. u. s. w. annehmen, der Ap. wolle den Vorwurf, dass er den Juden gar keine Vorzüge einräume, von sich selbst abwälzen, da er vielmehr *uno tenore* zeigt, wohin das Vertrauen auf diesen Vorzug führt und daher der Sache nicht schlechter hätte dienen können. Wer die Widersacher gewesen, ist für jetzt nicht nöthig zu bestimmen; in jedem Falle werden es Juden oder Judenchristen gewesen sein, und zwar solche, welche die Versunkenheit des jüdischen Volks und seine Erlösungsbedürftigkeit geleugnet haben.

Fragen wir jetzt, ob die v. 1. aufgeworfene Frage des Ap. oder seines Gegners sei, so ist das Erstere, was mit Rck., O., Thl., d. W., Ph. alle neuere Interpreten annehmen, jedenfalls das Wahrscheinliche; denn die an den Gegner gerichtete Frage bereitet ja am Passendsten dessen Eintritt vor, und während man vom Gegner ein ἀλλὰ τί, τί δὲ δή oder εἰ δὲ οὕτως ἔχει, τί κ. τ. λ. erwarten würde, so erkennt οὖν die Richtigkeit des Schlusses aus dem Vorhergehenden auf den Mangel aller Vorzüge an: „Wo bleiben also nach dem eben Gesagten die prätendirten Vorzüge der Juden?“ Nehmen wir das Erstere an, und ich möchte dreist behaupten, dass es das allein Mögliche sei, so knüpft der Ap. in gewöhnlicher Weise folgernd an das Nächstvorhergehende an. Es sieht aber οὖν diesmal nicht bloss auf das Nächstvorhergehende, also auf Cap. 2, 28. 29., sondern recht deutlich und bedeutsam auf die v. 25. enthaltene Concession: περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ zurück. So auch Mtths. Dort war der Beschneidung bedingungsweise ein Nutzen, oder, in so fern dieser Nutzen dem einen Theile vorzugsweise zu Theil ward, dem Beschnittenen ein Vortheil zugestanden worden. Nun hatte der Ap. aber wohl die Bedingung, unter welcher der Nutzen oder Vortheil Statt fand, genannt, aber den Nutzen selbst nicht nachgewiesen; er hatte im Gegentheil den Juden bedingungsweise dem Heiden gleichgestellt und auf eine Art von Juden hingewiesen, bei welcher die äusserliche Beschneidung gar nicht in Betracht kommt, und das motivirt vollkommen die nun folgende Frage nach dem Nutzen selbst und zwar mit der Schlusspartikel. Da war nun der Jude gleich mit der Antwort da, indem er, wie gesagt, die Bedingung übersehend oder bei Seite setzend, die Verheissung ohne Weiteres dem bloss äusserlich Beschnittenen vindicirte, ihr also in Beziehung auf

diesen eine unbedingte Geltung gab. Man könnte nun allerdings die Ausstellung machen, dass die richtige Antwort auf die Frage am Ende dennoch ausbleibt; allein da liegt es denn doch wohl zu sehr auf der Hand, dass der Ap. zur Beantwortung von Fragen weder Zeit noch Veranlassung haben konnte, welche er von seinem Standpunct aus für noch müssiger betrachten musste, als wenn wir z. B. untersuchen wollen, was geschehen sein würde, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Ph. spricht sich über die Bedeutung des *οὖν* nicht deutlich aus; Th. V. aber erklärt es durch den vorhergegangenen Beweis, dass das göttliche Urtheil auch bei den Juden auf das *πράσσειν τ. νόμον* sieht, was aber an sich die Beschneidung noch ganz und gar nicht überflüssig zu machen braucht und die Frage daher nicht hinreichend motivirt. *τὸ περισσόν* ist entweder das über das gew. Mass Hinausgehende, wie Luc. II. Hermot. S. 51 in., oder das Mehrere im Vergleich mit einem Andern, das Vorzügliche Plut. Par. II. Alc. S. 190 m. III. Aem. P. S. 83 m. Xen. Hier. 1, 19. und Mtth. 5, 37. 47., hier in der letzteren Bedeutung, da der Heide der Andere ist, aber doch auch wieder in der ersteren, da dann die jedem Menschen zu Theil gewordenen natürlichen Gaben als gew. Mass zu Grunde liegen. *ὠφέλεια*, Nutzen, und also mit dem *περισσόν* dasselbe, in so fern dieser Nutzen dem Einen vor dem Andern zu Theil wird, aber verschieden davon, wenn wir, abgesehen von der Vergleichung, das Wort nur in Beziehung auf den, welchem es zu Gute kommt, und auf dies Gut, zu dessen Erreichung es dienen soll, ins Auge fassen cf. Luc. II. S. 410 m., wo es der *βλάβη* entgegengesetzt ist. Beides, *τὸ περισσόν* wie *ἡ ὠφέλεια*, so, wie es denn nach dem Folgenden auch vom Gegner nicht anders verstanden wurde, immer in Beziehung auf die Erlangung des Heils. Es ist nicht nöthig, zu erinnern, dass der hier genannte *Ἰουδαῖος* den *ἐν τ. φανερῷ*, den Juden, wie er eben ist, bezeichnet; aber das darf nicht übersehen werden, dass die Hinzufügung der *ὠφέλεια τῆς περιτομῆς* in der Frage zum *περισσὸν τ. Ἰουδαίου* genau der vorhergegangenen Sonderung dessen, was den *ἐν τ. φανερῷ Ἰουδαῖος* zu solchem macht, der *περιτομή*, von dem *ἐ. τ. φαν. Ἰουδ.* selbst entspricht. Wir haben folglich die durch *ἤ* verbundene zweite Frage recht eigentlich als Erkl. der ersten anzusehen, als wenn da stände: „Was hat also der Jude voraus, ich meine, welchen Vortheil gewährt ihm die Beschneidung, durch welche er Jude ist?“

v. 2. πολύ bezieht sich auf τὸ περισσόν und berücksichtigt daher nach d. W., Rck., Thl., Ph., A. zunächst nur die erste Frage. Indessen möchte ich doch die Beziehung auch auf die zweite Frage in keinem Falle ausschliessen; nur nehme ich freilich nicht mit M. an, dass der Ap., wenn er nicht abgesprungen wäre, auch der ὠφέλεια τ. περιτομῆς im Folgenden weitere Erwähnung gethan haben würde; sondern wie Cap. 2, 29. ἡ περιτομή nur erklärend dem Ἰουδ. hinzugefügt wurde, und daher αὐτοῦ auf ihn bezogen werden konnte, so auch hier, wo der Jude, wie dort, das Hauptsubject ist und die Frage nach der περιτομή nur ergänzend oder vielmehr erklärend hinzugethan wird. Ja wenn wir den Sinn der die Erkl. des vorigen Verses schliessenden Frage recht beherzigen, so werden wir einerseits die Unmöglichkeit der Nichtbeachtung der zweiten Frage hier wie des zweiten an ὁ ἐν τ. κρ. Ἰουδ. durch καὶ sich anschliessenden zur Erkl. dieses dienenden Subjectes περιτομὴ καρδ., ἐν πν. οὐ γρ. dort, andrerseits die Möglichkeit der Beziehung hier des πολύ, dort des οὗ, bloss auf das erste Subject, ohne das zweite damit unberücksichtigt zu lassen, einsehen, und die Nichtberücksichtigung werden wir auf die Form beschränken, welche sich, da nur die Wahl zwischen dem Einen und dem Andern stand, nothgedrungen für das Hauptsubject entscheiden musste und dies auch ohne allzu grosse Härte konnte, wenn dort wie hier das Zweite nur als Erklärung des Ersten genommen wird. κατὰ πάντα τρόπον, auf jede Weise, in jeder Hinsicht cf. Demosth. I. adu. Phil. ep. S. 167 f. Arist. Eth. Nic. V. 1, 13., sonst auch bloss *acc.* Plut. Par. III. Timol. S. 36 in. Dem. I. or. d. pac. S. 67 m. Luc. II. S. 115 f., nicht: allerdings oder durchaus, wie einige Ausleger darum übersetzt haben, weil der Ap. nur diesen einen Vorzug angiebt, was aber auch dann, wenn der Ap. nicht mehrere hat geben wollen, nicht den geringsten Grund für diese Bedeutung abgiebt, welche der Ausdruck nun einmal nicht hat. Schon diese Worte allein müssten uns lehren, dass sie und die folgenden nicht von Paulus d. h. nicht von Paulus als aus seinem eigenen Herzen kommend gesprochen werden konnten, da er wenigstens einen τρόπος kannte, nehmlich: ἐὰν νόμον πράσσῃς, welcher allein jeden andern τρόπος wahrhaft erspriesslich machte, und gerade dieser τρόπος fehlte bei Israel, wie wir sehen werden. Und wie liesse sich der Widerspruch beseitigen? „Nur die Gesinnung macht den wahren Juden und

wenn der Heide die hat, so ist er dem Juden völlig gleich,“ und: „Was hat also der Jude voraus? In jeder Beziehung viel.“ Ich gestehe aufrichtig, dass ich es nicht vermag. *ἐπιστεύθησαν* sc. *οἱ Ἰουδαῖοι* oder *αὐτοί*; denn der Sing. geht unvermerkt in den Plur. über cf. Xen. H. Gr. V. 7, 34. Plut. Mor. V. S. 95 m.: *καὶ τῶν ἄλλων ὁ κληθεὶς κ. τ. λ.*; doch geschieht es in unserer Stelle wohl mehr, weil *ὁ Ἰουδ.*, *ἡ περιτομή* collectiv gebraucht werden cf. ib. Par. IV. Mar. S. 124 m.: *τὸ πλῆθος ἔχοντες* u. s. w. Wegen *πιστεύεσθαί τι* in der Bedeutung: mit etwas betraut werden oder etwas anvertraut erhalten cf. ausser 1 Cor. 9, 17. Gal. 2, 7. auch Plut. Mor. II. S. 6 m. S. 264 m. Par. IV. Pyrrh. S. 59 f. VIII. Artax. S. 141 in. Ant. S. 240 f. Luc. I. Deor. diall. S. 151 f. Jos. Antt. XX. 10 §. 3 m. B. J. V. 13 §. 7 in. und oft. Es ist daher ganz falsch, wenn Kpp., Cr., Rch. *τὰ λόγια* zum Subj. machen und übersetzen: „weil (ihnen) die *λόγια* zugesichert worden sind;“ denn wollte man einmal *τ. λόγια* zum Subj. machen, so könnte: *ὅτι ἐπιστεύθ. τὰ λόγια* nichts Anderes heissen, als: „weil die *λόγια* (von ihnen) geglaubt worden sind,“ wie es auch Hmb., Schlz. genommen haben cf. Luc. II. Hermot. S. 81 m. Plut. Par. V. Nic. S. 135 in. Jos. B. J. VII. 7 §. 1, was aber, wie jeder leicht sieht, hier gar nicht passen würde, während jenes wohl nicht, wie Rck., Fr. wollen, durch *ἐπιστώθησαν*, sondern durch *ἐβεβαιώθησαν* auszudrücken gewesen wäre; denn jenes würde wieder heissen: „sie sind als wahr beglaubigt worden,“ ungefähr wie *ἐβεβαιώθησαν*, nur mit dem Unterschiede, dass jenes sich auf Ursprung und Inhalt, dieses auf die Erfüllung bezieht. *τὰ λόγια τ. θεοῦ* hebr. אִמְרֵי אֵל, Aussprüche, Worte Gottes, werden von Hnn., Wll., Bld., Seb. Schm., Bhm., Rsnm., Glck., O., Ph., Thl. V. vom ganzen A. T., von Chrys., Thdrt., Oek., Bz. vom ganzen mos. Gesetze, von Sml. ausschliesslich von den Geboten, von Grt., Kpp., Fl., Thl. II., Kl., Rch., Klln., M., Fr. von den Weissagungen, bes. den messian., endlich von Clv., Est., Cal., Wlf., d. W. von Beidem, Gesetz und Verheissung, wie es sich gegenseitig bedingt, genommen. Nach Rck. II. sagt der Ap., dem jüd. Volke sei die Offenbarung anvertraut worden, denkt aber dabei vornehmlich an die *ἐπαγγελίαι* als denjenigen Theil derselben, welcher für ihn die grösste Wichtigkeit hatte. Das Wort habe ich in den Class. ausser zwei Stellen Plut. Mor. III. S. 128 f. und Par. VIII. Cic. S. 133 f., wo *τὸ λόγιον* als *neutr. adi.* für *ἡ λογιότης*, *eloquentia*

steht und im Josephus ausser einer Stelle Antt. VIII. 3 §. 9. S. 166 m., wo *τὸ λόγιον* für *τὸ λογεῖον*, nie anders als in der Bedeutung: Weissagung gefunden und es unterscheidet sich von *χρησμός*, was jeden Orakelspruch z. B. den, dass Sokrates der weiseste unter allen Griechen sei, bezeichnet, dadurch, dass es eben nur von der Vorherverkündigung zukünftiger Dinge gebraucht wird, daher Plut. Par. III. Arist. S. 194 m. von *λογίοις χρησμῶν* die Rede ist; auch erstreckt es sich auf der andern Seite weiter als *χρησμός*. Es lässt sich daher von vorn herein erwarten, dass dieser ganz ausnahmlose Sprachgebrauch von den LXX. nicht unberücksichtigt gelassen sein werde, und da wir אִמְרֵי und אִמְרוֹת אֵל von ihnen nur zuweilen durch *λόγια θεοῦ* übersetzt finden, während sie es in allen andern Stellen durch *ῥήματα θεοῦ* wiedergeben, so dürfen wir wohl um so mehr annehmen, dass sie jenen Ausdruck da gewählt haben werden, wo nach ihrer Ansicht Weissagungen vorlagen. Dies bestätigen auch die mir bekannten Stellen, in welchen LXX. אִמְרֵי oder אִמְרוֹת אֵל durch *λόγια θεοῦ* übersetzt haben, z. B. Num. 24, 4. Gen. 4, 23. Deut. 32, 2. Hiob. 6, 10. Ps. 107, 11. 19, 15., in denen durchaus nichts zu finden ist, was mit dieser Annahme in Widerspruch stände. Auch Sir. 36, 14. sagen uns die folgenden Worte, was wir bei *τὰ λόγια* zu denken haben. Aber die Beobachtung dieses Sprachgebrauchs zeigt sich auch im N. T. Act. 7, 38., wo unmittelbar vorher die Weissagung Mosis Deut. 18, 15: נָבִיא מִקִּרְבְּךָ וג׳, welche Stephanus als in Christo erfüllt betrachtet, angeführt worden ist; Hebr. 5, 12., wo die *στοιχεῖα τ. ἀρχῆς τ. λογίων τ. θεοῦ* gleich darauf näher bestimmt und also die im A. T. geweissagte christliche Lehre in ihren Anfangsgründen ihrer Vollendung im *λόγος δικαιοσύνης* entgegengesetzt wird; endlich 1 Petr. 4. 11., wo die göttlichen Weissagungen, welche niemals fehlen, wohl recht füglich dem Menschen als Vorbilder der Wahrhaftigkeit bei Allem, was er redet, dienen können. Alle diese Stellen enthalten auch nicht das Geringste, was uns veranlassen könnte, eine andere Bedeutung zu wählen. Die Weissagung fehlt freilich auch dem Gesetze nicht, da ja ihr Gegenstand es eben ist, zu dessen Erreichung das Gesetz gegeben ist, und sie ist ausdrücklich in ihm ausgesprochen; aber dass wir gerade nur an die Verheissung und nicht an das Gesetz und dessen Erfüllung zu denken haben, geht aus Zusammenhang und

Tendenz dieses ganzen Abschnittes und insbesondere aus dem hier zu Grunde liegenden Begriffe des Bundes, aus der Berufung auf die πίστις und ἀλήθεια Gottes und endlich aus den letzten Worten der Schlussfolge: ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά hervor. Nun ist zwar λόγιον uox anceps d. h. es bedeutet eben so wohl die Voraussagung von etwas Bösem wie die von etwas Gutem, und möglicherweise könnte sich der Ap. absichtlich hier des zweideutigen Ausdrucks statt der ἐπαγγελίαι Cap. 4. bedient haben; allein, wenn es dem Menschen überhaupt geläufig ist, von zwei ihm dargebotenen Dingen das Angenehmere zu wählen und sich anzueignen, so sehen wir aus den sämmtlichen angeführten Stellen der heil. Schrift und besonders des N. T., wie im erwählten Volke überhaupt und besonders im gedrückten und nach Erlösung sehnsüchtigen Israel der Begriff der Verheissung sich die unbestrittene Herrschaft zuzueignen gewusst hat und, davon abgesehen, konnte bei dem Juden, dessen Grundsätze und Anschauungen hier bekämpft werden, eben weil er über die Bedingung hinwegsah, nur von Verheissung die Rede sein. Fragen wir noch, ob auch die messian. Weissagungen oder vielleicht nur sie unter den λόγια zu verstehen, so möchte ich Letzteres leugnen, weil jedes göttliche Gebot unter der Bedingung seiner Erfüllung eine Verheissung birgt, Ersteres aber um so mehr behaupten, je stärker der äusserlich und innerlich zerrüttete Zustand Israels mit dem Aufgeben aller vereinzelten menschlichen Versuche der Hoffnung auf radicale Hülfe von oben entgegendrängen musste, sei es auch, dass mit der eigentlichen Natur des Elends auch die Beschaffenheit der Hülfe vielfältig verkannt und missverstanden wurde. Denn das steht freilich wohl fest, dass im paulin. Sinne diese Hoffnung bei einem Juden, welcher die zeitliche Heimsuchung nicht für Züchtigung erkannte, sondern in ihr, wie später jene Zeloten im belagerten und schon zur grösseren Hälfte eroberten Jerusalem, nur eine Aufforderung mehr zur Geltendmachung seiner vermeintlichen Ansprüche an die gegenwärtige Hülfe Gottes sah, keinen Anklang finden und noch weniger Wurzel schlagen konnte.

Zu πρῶτον μὲν γάρ dürfte mit d. W., Ph., Thl. V. περισσόν τι oder ὠφέλειά ἐστι zu suppliren sein d. h. „zuerst nehmlich ist es ein Vorzug“; Rck., A. suppliren bloss ἐστί und übersetzen: „das Erste ist, dass sie u. s. w.“; Thdrt., Clv., Bz., Bg., Kpp., Thl. II., A., nehmen zum Theil mit Hinweisung auf 2 Petr.

1, 20. 3, 3., wo aber, vorausgesetzt, dass es ganz in der Ordnung ist, dem Wichtigsten die erste Stelle zuzuerkennen, die gewöhnliche Bedeutung ausreicht, damit kein *δεύτερον* vermisst werde, *πρῶτον* in der Bedeutung: *praecipue* oder *praecipuum*, das Vorzüglichste, der von Hmb., Seb. Schm., Cal. gebilligten origenian. Umstellung in.: *ὅτι πρῶτον μὲν γάρ*, so wie der abenteuerlichen Meinung Grt.'s, dass etwas später d. h. Cap. 9, 4. fgg. die Aufzählung der Vorzüge fortgesetzt werde, nicht zu gedenken. Allein nicht nur *πρῶτον* lässt ein *δεύτερον*, sondern auch *μέν* lässt ein *δέ*, *ἔπειτα*, *εἶτα* erwarten und daher würde mit allen diesen Bemühungen dem scheinbaren Mangel nur zur Hälfte abgeholfen werden. Wenn ich mich nun einerseits nicht mit der Ansicht Thl.'s, Rck.'s, d. W.'s, Ph.'s, Mtths.'s und überhaupt aller neueren Ausleger befreunden kann, welche meinen, der Ap. habe wirklich mehrere Vorzüge angeben wollen, sei aber durch das Feuer seiner Rede oder durch die folgenden Gedanken von dem angefangenen Gegenstande abgekommen; denn so etwas würde ich, abgesehen von allen dogmatischen Gründen, wohl bei einem extemporirten mündlichen Vortrage, nicht aber bei einem Sendschreiben, am Wenigsten aber bei einem Briefe annehmlich finden, welcher, wie der vorliegende, von Anfang bis zu Ende von einem eben so weise entworfenen, wie geschickt durchgeführten Plane zeugt; so mag ich mich auch bei einer so wichtigen Stelle, wie diese, nicht auf Cap. 1, 8., wo, wie auf unser zuvörderst gar kein *δεύτερον* oder so etwas erwartet werden konnte, berufen. Es ist vielmehr nach meiner Ueberzeugung hier kein Wörtlein überflüssig. *γάρ*, welches ich der bedeutenden entgegenstehenden Autoritäten ungeachtet (Lchm. hat es weggelassen, Fr. beibehalten) nicht gern missen würde, erklärt *πολύ*; *κατὰ π. τρόπ.*; *πρῶτον μέν* aber soll dazu beitragen, den von den eingebildeten Vorzügen seines Volkes geblendeten Juden zu schildern, welcher, des für ihn so demüthigenden Schlusses des vor. Cap. ungeachtet, durch die an ihn gerichtete Frage so wenig in Verlegenheit gesetzt wird, dass er vielmehr sogleich etwa ein halbes Dutzend Vorzüge bei der Hand hat, welche er auch gewiss allesammt aufgezählt haben würde, wenn ihm nicht der Ap. gleich beim ersten das Maul gestopft hätte. Denn wie es der Herr einst mit den Sadducäern gemacht hatte, welche auch wohl mehr als den einen Einwand gegen die Auferstehungslehre vorzubringen haben mochten,

gerade so macht es an dieser Stelle der Ap. Paulus und weist seine Gegner besonders v. 8. so nachdrücklich ab, dass nicht er, sondern sie vom Gegenstande abkommen und die übrigen Vorzüge anzugeben vergessen mussten. Oder sieht man denn nicht, dass mit dem ὧν τὸ κρίμα ἔνδικον das *Quos ego!* gerufen ist, welches alle weitere Transactionen abschneidet? und erkennt man denn nicht, dass, nachdem der Ap. seinen Gegnern drei Hauptschlachten geliefert und in bester Ordnung in der ersten den vom Besitze des Gesetzes Cap. 2, 17—24., in der zweiten den von der äusserlichen Beschneidung ib. v. 25—29., in der dritten den von den gegebenen Verheissungen Cap. 3, 1—8. hergenommenen Einwand besiegt hatte, er nunmehr etwanige Nachzügler oder Streifcorps ruhig ihrem Schicksal überlassen durfte, und dass er daher πρῶτον μὲν γάρ mit Absicht geschrieben haben muss?

v. 3. Was die in diesem Verse enthaltene Frage betrifft, so hätte sie auch einfach lauten können: εἰ γὰρ ἠπίστησάν τινες κ. τ. λ.; indem γάρ hinreichend zeigt, dass im Folgenden der Grund liege, warum das eben Angeführte: ὅτι ἐπιστεύθ. κ. τ. λ. ein wirklicher Vorzug der Juden ist, oder vielmehr, indem es zeigt, dass ὅτι ἐπιστεύθ. κ. τ. λ. wegen des Folgenden nicht aufhöre, ein Vorzug zu sein; allein offenbar ist die hier gewählte Form viel nachdrücklicher, in so fern τί nicht sowohl die Festigkeit des Vertrauens, wie vielmehr die Verwunderung des Fragenden darüber zu erkennen giebt, wenn etwa Jemand aus dem folgenden Grunde zweifeln wollte. ἠπίστησαν wird von Grt., Est., Thl., Rch., O., M., Fr., Rck. II., Ph.: „sie sind ungläubig gewesen", von Thdrt., Oek., Thphl., Clv., Bz., Cal., Kpp., Rck. I., Klln., d. W., Mtths.: „sie sind untreu gewesen" übersetzt. cf. wegen der ersten Bedeutung Plut. Par. III. Timol. S. 23 in. Marc. S. 151 f. VIII. Ant. S. 295 m. und eu. Mc. 16, 11. 16. Luc. 24, 41., wegen der zweiten Xen. H. Gr. V. 2, 1. Jos. B. J. II. 14 §. 2. VI. 6 §. 1. und 2 Tim. 2, 13. D. W. und die Uebrigen, welche das Verb. in der zweiten Bedeutung nehmen, auch Ph., Mtths., beziehen es auf die alttestamentliche, dagegen Thl., Rck. II., O., A. auf die neutestamentliche Zeit, also das Ev. Jenen steht nicht entgegen, dass statt des Ungehorsams der Unglaube genannt wird, indem der vorsätzliche Ungehorsam auch im A. T. als aus dem Unglauben hervorgegangen gedacht wird cf. Deut. 1, 32. Hebr. 3, 17—19. und indem eben

ἀπιστεῖν auch die zweite Bedeutung hat und daher jede *ἀπείθεια* zugleich *ἀπιστία* war; diesen nicht das Tempus des Aor., indem es als einzelner Act betrachtet wird, wenn der Mensch dem Ev. sein Herz verschliesst cf. Cap. 11, 31. Allein der Ap. hat es nicht mit Judenchristen als solchen, sondern mit Juden zu thun, und überdies gilt das schon öfter Gesagte, dass eigentliche Beziehung auf Christenthum erst von v. 21. an eintritt. Mit Recht erinnert d. W., dass der Unglaube gegen das Christenthum weder zum Vorhergehenden, wo nur von Gesetzeserfüllung und Gesetzesübertretung, noch zum Folgenden, wo nur von *ἀδικία* und dem göttlichen Gericht die Rede ist, passt. Ich füge hinzu, dass die v. 10. angehende Schilderung nur auf vorchristliche Zustände bezogen werden könne und dass es eine grosse Inconsequenz sein würde, wenn der Ap. den Unglauben gegen das Christenthum mit in das Sündenverderben hineinzöge, für welches das Christenthum Abhülfe bringen soll. Für die zweite Bedeutung von *ἀπιστεῖν* aber spricht, dass *ἀπιστία* wohl als Untreue, aber nicht als Unglaube auf der einen Seite dem *ἐπιστεύθησαν* entgegengesetzt werden und auf der andern mit *ψεῦσμα* abwechseln konnte, dass *ἀπιστία* nur in diesem Sinne einen vollen Gegensatz zur göttlichen *πίστις* giebt, und dass, wenn wir die Beziehung auf das Ev. ausschliessen, bei den Juden die Untreue mehr als der Unglaube das Hervortretende war. *τινές* verkleinert und ist, wie Thl. II., Ph. sehr richtig bemerken, nicht ohne Ironie. Vgl. Dion. Hal. A. R. IX, 9. (Th. III. S. 274 in.), wo *τινές* = *fere omnes*, der Redner dies aber aus nahe liegenden Gründen nicht aussprechen will. Wenn Mtths. nach Krüg. gr. Sprchl. §. 51, 16 A. sagt, dass *τινές* eben so gut Viele, wie Wenige bedeuten könne, so lässt sich das allerdings nicht bestreiten; aber daraus folgt nicht, dass *τινές* nicht auch von *πολλοί* unterschieden und diesem Letzteren entgegengesetzt werden könne, wie Jos. B. J. III. 7 §. 32: *ὡς τινὰς μὲν - -, πολλοὺς δέ κ. τ. λ.* Dion. Hal. A. R. IV, 77 in.: *Ἴσως γάρ τισιν ὑμῶν, μᾶλλον δ' ἀκριβῶς οἶδα ὅτι πολλοῖς κ. τ. λ.* Immer wird *τινές* nur einen mehr oder weniger kleinen Theil von Allen oder einer Gesammtheit bezeichnen und in der von Mtths. angeführten Stelle Plat. Phaed. 2 in. dient wohl *καὶ πολλοί γε* eben nicht bloss zur näheren Bestimmnng, sondern auch zur Verbesserung der ersten Angabe; nur werden wir richtiger nicht: Einige oder: Etliche, sondern: welche übersetzen. *ἀπιστία αὐτῶν* steht der

πίστις τ. θεοῦ entgegen und wird auch in diesem Gegensatze noch besser, als durch Unglauben cf. Luc. I. S. 207 f. Plut. Par. VI. Pomp. S. 138 f., oder Misstrauen cf. Plut. Par. VII. Cleom. S. 221 m. VIII. Ant. S. 297 f., durch Untreue cf. Plut. Par. III. Timol. S. 11 m. Pelop. S. 130 m. VIII. Ant. S. 288 in. S. 298 in. übersetzt werden und dieser Umstand bestimmt mich wieder, auch das Verb. in der entsprechenden Bedeutung zu nehmen. καταργεῖν eigentlich: durch Trägheit versäumen, daher: an etwas Nützlichem hindern Luc. 13, 7., heisst bei Paulus immer: ungültig machen, abschaffen, aufheben, 1 Cor. 6, 13. 13, 8. 2 Cor. 3, 7. Gal. 3, 17. 5, 11. Eph. 2, 15. Gänzlich alles Grundes entbehrend, weil dem Zusammenhange widerstrebend und den schönen Gegensatz ganz aufhebend, ist die Annahme Pl.'s, Schr.'s und Schlz.'s, dass die πίστις ebenfalls die der Juden und θεοῦ ihr Object sei: „ihr Vertrauen zu Gott".

Der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen ist klar: Warum müssen die dem Volke Gottes gegebenen Verheissungen für dasselbe ein Vorzug bleiben? Antw. Weil die Untreue Einzelner die göttliche Treue nicht erschüttern kann. γάρ zeigt also die Berechtigung zu der Behauptung v. 2. in Beziehung auf den v. 3. zu machenden Einwand und dass dieser Einwand zurückgewiesen werde. Es hätte heissen können: „Erstlich ist es ein Vorzug, dass sie die Verheissungen empfangen haben; denn das wird doch nicht als Einwand dagegen gelten können, dass Einzelne sich eine Untreue haben zu Schulden kommen lassen, weil ja unmöglich die Untreue Einzelner Gottes Treue aufheben kann." Dafür sagt der Ap. kürzer: „Erstlich ist es ein Vorzug, dass sie die Verheissungen empfangen haben; denn haben sich auch Einzelne untreu bewiesen, so kann doch die Untreue der Einzelnen unmöglich Gottes Treue aufheben". Noch ist mit d. W. zu bemerken, dass ἠπίστησαν eben so auf ἐπιστεύθησαν zurück, wie auf ἀπιστία und πίστις vor sich hin sieht.

v. 4. μὴ γένοιτο, das geschehe nicht, das sei ferne! unser: bewahre, behüte! hebr. חָלִילָה 1 Sam. 20, 2., bei unserm Ap. sehr häufig als nachdrückliche Abweisung eines in Fragform vorgetragenen Satzes cf. v. 6. 31. 6, 2. 15. 7, 7. Gal. 2, 17. und Herod. 5, 111. Luc. I. S. 100 f. Demosth. I. Phil. III. S. 237 m. Plut. Par. I. Lyc. S. 107 f. Wohl könnte möglicherweise dieses μὴ γένοιτο nach M., Fr., Rck., d. W. dazu die Veranlassung gegeben haben, dass sich der Ap. im folgenden Satze

nicht des gew. Verb. εἶναι, sondern des ungew. γίνεσθαι bedient hätte; gewiss aber ist, selbst wenn die Worte: πᾶς ἄνθρ. ψεύτης wirklich aus Ps. 116, 11. entlehnt wären, die Interpunction nach γινέσθω δέ mit der Bedeutung: „vielmehr werde die Schrift erfüllt", wie Hrz. b. Wlf. angiebt, oder: „vielmehr sei es also", wie Kpp. will, alles Ernstes zurückzuweisen. Ein Schriftwort wird so nicht eingeführt; die Worte: ὁ θεὸς ἀληθής sind auch nicht Schriftwort; es würde, wenn sie Schriftwort wären, jedenfalls ein Verb. vermisst werden, und dass der Ap. diese und die folg. Worte bis ψεύστης nicht als Schriftwort ansehe, beweist eben das folg. καθὼς γέγραπται, welches das Folgende erst als Schriftwort einführt; in beiden Fällen aber hätte, wie Thl., Rck. bemerken, mindestens ὧδε, οὕτω oder τοῦτο cf. Plut. Par. IX. Brut. S. 70 m. S. 151 f. hinzugefügt werden müssen. Wozu hier Interpunction, da es ja einen so überaus schönen Sinn giebt, wenn der von der Untreue Einzelner erregte Zweifel an der Treue Gottes mit den Worten abgewiesen wird: „Bewahre! vielmehr müsse Gott als wahrhaftig, jeder Mensch aber als Lügner erfunden werden!" was in dieser Verbindung und mit Berücksichtigung der nicht zu verkennenden absichtlichen Gegenüberstellung von τινές und πᾶς ἄνθρωπος doch am Ende keinen andern Sinn haben kann, als das in die Form eines frommen Wunsches gefasste Bekenntniss: „Gott bleibt wahrhaftig und muss daher als so seiend von den Menschen erkannt werden, und wenn alle Menschen sich als Lügner erweisen!" Wenn Klln., d. W. für γίνεσθαι die Bedeutung: sich als etwas erweisen, als etwas offenbar werden in Anspruch nehmen, so ist zu bemerken, dass unter den von Thl. II. zum Beweise dieser Bedeutung und der von sein angeführten Stellen Rom. 11, 6. 1 Cor. 10, 32. 16, 14. Col. 3, 15. Hebr. 11, 6. 2 Petr. 1, 20. auch nicht eine einzige die erste irgendwie beweist und nur Rom. 11, 6. die zweite als recht passend erscheint. Aber so viel ich d. W. verstehe, so meint er gar nicht, dass γίνεσθαι wirklich: sich erweisen oder offenbar werden heisse, sondern er will nur sagen, dass, worauf ja besonders die Wahl und Bedeutung des Allegats führen muss, es nur im Sinne des Ap. gelegen haben könne, dass die, so weit es Gott betrifft, sich von selbst verstehende und von dem Meinen und Wünschen der Menschen unabhängige Wahrheit offenbar und von Allen anerkannt werden solle, also γινέσθω ὁ θεὸς ἀληθής: „es müsse Gott", nicht wahrhaftig sein

oder werden; denn er ist es schon; sondern: „als wahrhaftig erkannt werden“. Wir sehen das besonders, wenn wir erwägen, dass bei ἔστω grösstentheils dieselben Schwierigkeiten hinwegzunehmen sein würden; denn was Gott ist und immer sein muss, davon können wir nicht wünschen, dass er es sei, sondern wir können uns nur darüber freuen, dass er es ist. ἀληϑής wird im N. T. sowohl von *Aeusserungen* gebraucht, welche mit der Wirklichkeit übereinstimmen, in Worten Joh. 4, 18. 10, 41. Phil. 4, 8., oder in Gesichten Act. 12, 9., wie von Personen, deren Aeusserungen entweder überhaupt mit der Wahrheit Joh. 5, 38. 7, 18. 2 Cor. 6, 8, oder deren spätere Aeusserungen mit ihren früheren übereinstimmen Joh. 3, 33. und hier. ψεύστης ist im Gegentheil der, welcher entweder in seinen Aeusserungen überhaupt nicht mit der Wahrheit Joh. 8, 55. 1 Joh. 1, 10. oder in seinen späteren Aeusserungen mit seinen früheren nicht übereinstimmt. So wahrscheinlich 1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 12. und gewiss hier. Wenden wir dies auf den vorliegenden Fall an, so wird Gott in Verneinung der vorstehenden Frage ἀληϑής genannt, weil er seine dem jüd. Volke einmal gegebene Verheissungen erfüllt, der Mensch aber ψεύστης, in so fern er die einmal übernommenen Verpflichtungen nicht erfüllt. Gewiss spricht der Ap. in den Worten: πᾶς δὲ ἄνϑρ. ψεύστης nicht den Wunsch aus, dass alle Menschen die Bundestreue verletzen sollen, sondern entweder die schon Cap. 1, 18—32. ausgesprochene Anerkennung dessen, was einmal nicht anders ist, oder den Wunsch, dass, was nun einmal so ist, sich auch zur Verherrlichung Gottes so erweisen oder als so seiend anerkannt werden möchte. Wegen καϑὼς γέγραπται cf. das bei Cap. 1, 17. Gesagte. Die nach den LXX. wörtlich aus Ps. 51, 6. entnommene Stelle lautet im Original: לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ, das heisst wörtlich: „damit du gerecht seiest bei deinem Sprechen, (und) rein seiest bei deinem Richten“, und dies haben die LXX., wie Fr. bemerkt, das hebr. תִּזְכֶּה mit dem auch in unserer Stelle in der Peschito, aber freilich nach dem griech. Original νικήσῃς, gewählten ܬܙܟܐ, *uinces*, verwechselnd, so übersetzt, wie wir es hier finden: ὅπως ἂν δικαιωϑῇς κ. τ. λ. בְּדָבְרֶךָ, *bei Deinem Sprechen* d. h. mit Bezugnahme auf den dort vorliegenden Fall: „indem Du durch

Nathan mir die Strafe meiner Sünde androhst“. תִּזְכֶּה, eig. von der Reinheit in moral. Sinne d. h. der Vorwurf kann Dich nicht treffen, als handelst du gegen deine Verheissungen. Da שָׁפְטֶךָ von den LXX. durch ἐν τῷ κρίνεσθαί σε gegeben worden ist, so hat man κρίνεσθαι, entw. mit Bz., A. transitiv in der Form des Med. für κρίνειν, oder mit O., Thl. II., d. W., Rck., überhaupt den meisten neueren Auslegern passiv, oder mit Bg., Kl., Thl. I. V., Ph. Mth., A. als Medium genommen. Was das Erste betrifft, so heisst zwar κρίνεσθαι nicht: richten, wohl aber heisst שָׁפַט: die Sache Jemandes vor Gericht führen und ihm Recht verschaffen, also: als Sachwalter für Jemand rechten Ps. 10, 18. 26, 1. Jer. 5, 28. und in diesem Sinne konnte בְּשָׁפְטֶךָ sehr wohl durch: ἐν τῷ κρίνεσθαί σε übersetzt werden, obgleich auf der anderen Seite eingestanden werden muss, theils, dass die Bedeutung in unserer Stelle weniger passend erscheint, theils, dass LXX. in den angeführten Stellen immer durch κρίνειν übersetzt haben. Viel mehr aber scheint mir die pass. Bedeutung: „wenn Du gerichtet wirst“ d. h. wenn die Menschen über dich urtheilen, für sich zu haben und diese hat auch der Syrer zu der seinigen gemacht: ܟܕ ܕܝܢܝܢ ܠܟ *i. e. quum te iudicant;* denn wenn שָׁפְטֶךָ Beides, Dein Richten und das Dich Richten heissen kann, so scheint es dem einfachen Sinne näher zu liegen, die Reinheit von Schuld oder Sünde beim zu Richtenden als beim Richter als nothwendiges Erforderniss zu denken. Die mediale Bedeutung empfiehlt sich durch den überwiegenden Gebrauch von κρίνεσθαι im Med. in der Bedeutung: streiten, rechten, einen Rechtshandel haben cf. Gen. 26, 21., wo das hebr. וַיָּרִיבוּ abwechselnd durch ἐκρίνοντο und ἐμαχέσαντο übersetzt ist, Jer. 2, 9. und Herod. III. 120. Thucyd. 1, 39. Jos. Antt. IX. 4 §. 4. XIV. 15 §. 6. Plut. Par. IV. Sull. S. 127, wobei nur der sehr schlimme Umstand eintritt, dass LXX. zwar נִשְׁפַּט z. B. Jes. 43, 26., niemals aber שָׁפַט durch κρίνεσθαι übersetzen. Wir werden daher am Sichersten gehen, wenn wir die pass. Bedeutung annehmen. Dem sei aber, wie ihm wolle, so wird doch bei aller Achtung vor ihren sonstigen Eigenschaften und vor dem unberechenbaren Nutzen, den sie zu ihrer Zeit gestiftet, gewiss Niemand die Infallibilität der LXX.

behaupten wollen und eben so wenig wird es dem Ap. zum Vorwurf gereichen können, dass er sich der von den Juden einmal angenommenen, den Heiden und Heidenchristen allein zugänglichen, daher zu seinem Zwecke allein brauchbaren Uebersetzung bedient, zumal die Abweichung vom Original, wenn hier ja eine Statt findet, so geringfügig ist, dass sich die Stelle auch so als zu seinem Vorhaben völlig genügend erwies. Wenn wir nun den Inhalt des Allegats oder vielmehr dessen Erfüllung als Zweck oder Resultat der Worte: *γινέσθω κ. τ. λ.* anzusehen haben, d. h. Gott muss wahrhaftig, jeder Mensch aber als Lügner erfunden werden, damit es überall so sei, wie dort geschrieben steht, so hätte es eigentlich heissen sollen: *ὅπως, καθὼς γέγραπται, δικαιωθῇς κ. τ. λ.*; allein weil *ὅπως* selbst zum Schriftwort gehört, so konnte die Anführung nichl gut anders erfolgen. Was aber die Anwendung der Stelle auf den gegenwärtigen Fall betrifft, so sollen, wie dort David dem Herrn die Ehre gab, und sich selbst als *ψεύστης* bekannte: *τὴν ἀνομίαν κ. τ. λ.* ib. v. 3, damit Gott als gerecht erkannt und gepriesen würde bei seinem Richten, so hier alle Menschen als *ψεῦσται* erkannt werden und sich selbst als solche erkennen, damit u. s. w.“; denn eine Nothwendigkeit, mit Ph., Thl. V. nach Gesn. und Hengstb. anzunehmen, dass David seine Sünde als zur Verherrlichung Gottes geschehen betrachte, liegt weder im Text, woraus die Stelle entnommen, noch in der Teleologie des A. T., noch im Zusammenhange unserer Stelle; denn der von לְמַעַן geführte Satz schliesst sich nicht an die unmittelbar vorhergehenden Worte, welche nur dem in v. 5. enthaltenen Bekenntniss zum besseren Ausdruck dienen, sondern mit Uebergehung jener an dieses an. Bei *ἐν τοῖς λόγοις σοῦ* Bezugnahme auf die eben genannten *λόγια* anzunehmen, wie O., Rck., d. W., A. thun, ist nicht nothwendig, aber sehr natürlich, so wie die Anwendung des Allegats auch auf die *λόγια* in der Wahrheit begründet ist cf. unten v. 5.

v. 5. Durch *δικαιωθῇς* und *κρίνεσθαι* ist der Eintritt der Wörter *ἀδικία* und *δικαιοσύνη* vorbereitet worden. Was vorher *ἀπιστία* genannt wurde als Verletzung der eingegangenen Verbindlichkeit, der gegebenen *πίστις*, und *ψεῦδος*, in so fern aus der nachfolgenden Handlungsweise sich ergiebt, dass die Versicherung eine unwahre gewesen ist, dasselbe heisst hier *ἀδικία* als Uebertretung des *νόμος*, auf welchen sich das gegebene bei-

derseitige Versprechen bezog; und was auf Seiten Gottes vorher *πίστις* hiess als Festhalten am einmal Zugesagten und *ἀλήθεια* als Uebereinstimmung des späteren Verhaltens mit der früheren Verheissung, das wird hier *δικαιοσύνη θεοῦ* genannt, worunter wir die dem von Gott gegebenen Gesetze gemässe Behandlung des Menschen, in Beziehung auf die gegebenen Verheissungen also die Erfüllung derselben an dem *δίκαιος* zu verstehen haben. *δικαιοσύνη* heisst nur dies, nicht Güte, wie es Chrys., Thdrt., Grt., Rsnm., auch nicht Wahrhaftigkeit, wie es Bz., Kpp., A., endlich nicht Heiligkeit, in so fern man Heiligkeit von Gerechtigkeit unterscheidet, wie es Rck. genommen; denn *δικαιοσύνη* heisst das Alles nicht, sondern nichts weiter als die vorher mit Bezugnahme auf den *νόμος* bezeichnete Gerechtigkeit und bei keinem Worte hatte der Ap. mehr, als bei diesem, Ursache, an dem damit Bezeichneten festzuhalten. *συνιστάναι intrans.:* mit einem Andern zusammenstehen oder bei ihm stehen Luc. 9, 32; dann: bestehen eig. zus. bestehen oder in der Zusammensetzung bestehen, daher: zusammengesetzt sein oder vielmehr: in seiner Zusammensetzung erhalten werden Col. 1, 17. 2 Petri 3, 5; *trans.* zuerst: mit Jemand zusammenstellen Plut. Par. V. Cim. S. 1 f.; es heisst aber gew. entweder: Jemand einem Andern empfehlen Rom. 16, 1. 2 Cor. 5. 12. cf. Xen. Oec. III. 3, 14. Plut. Mor. III. S. 417 f. Par. IV. Pyrrh. S. 61 m., *c. dat. pers.*, oder, in so fern es nehmlich dasselbe ist: *c. et sine dat.:* loben, vortheilhaft herausstellen Cap. 5, 8. LXX. Sus. v. 61. cf. Plut. Mor. IV. S. 128 m.: *ὑμνῶν κ. συνιστὰς ἡμῖν ὁ ποιητής*. Die letzte Bedeutung ist mit Recht fast von sämmtlichen Auslegern gewählt worden; Lth.: „preist"; Syr.: ܐܢ ܕܝܢ ܡܩܝܡܐ *i. e. si uero confirmat. τί ἐροῦμεν;* was werden wir dazu sagen? welche Antw. werden wir darauf geben? Durch die vor *ἐπιφέρων* und *ὀργήν* gesetzten Art. wird das dadurch Bezeichnete als etwas Bekanntes vorgestellt, was es denn auch schon allein im Rückblick auf Cap. 2, 5. 8. wirklich ist und *ὁ ἐπιφ. τ. ὀργ.* heisst nicht: „wenn er straft", was *ἐπιφέρων τ. ὀργ.* als vom vorhergehenden abhängiger Satz heissen würde, sondern, „von dem wir wissen, dass er die Strafe vollziehen wird", und es

liegt in diesen Worten nicht der Gedanke, dass Gott eine Ungerechtigkeit begehe, wenn er überhaupt straft, sondern nur, dass er ungerecht sein würde, wenn er, was Cap. 2, 9. 10. behauptet worden war, die Strafe auch auf die Juden ausdehnen wollte. Nach Rck., Ph., Mtths. („mit einem leisen Zweifel") wird auf diese Frage eine bejahende, nach d. W., M., Thl. V. eine verneinende Antwort erwartet. Der griech. Sprachgebrauch überhaupt und der des N. T. insbesondere entscheidet für die Letzteren. οὐ Mtth. 6, 20. 7, 22. 12, 3. 5. Luc. 17, 18. Act. 13, 10. Rom. 2, 21. und οὐ μή Joh. 18, 11. Luc. 18, 7. erwarten eine bejahende, dagegen μή Mtth. 7, 9. Luc. 17, 9. Rom. 3, 3. 9, 20. 1 Cor. 9, 9. und μή οὐ Rom. 10, 18. 19. 1 Cor. 9, 4. 5. 11, 22. 12, 29. 30. immer eine verneinende Antwort cf. Buttm. Gramm. Aufl. 15. §. 148. 5. Win. Gramm. Aufl. 3. §. 61. 3. An classischen Stellen vergleiche man Plat. III. Gorg. S. 4 in. S. 50 f. S. 51 in. S. 77 f. S. 78 f. S. 79 in. und f. S. 88 f. Xen. Memor. IV. 2, 11., wo auf eine Frage mit οὐ eine bejahende, und Plat. III. Gorg. S. 99 f. V. Resp. S. 231 m. Xen. Memor. IV. 2, 10. fünfmal, wo auf eine Frage mit μή eine verneinende Antwort gegeben wird, desgl. die Stelle Luc. II. Tyrannic. S. 217 f., wo viermal mit οὐ gefragt und eine bejahende Antwort erwartet und eben so oft mit μή gefragt und eine verneinende Antwort erwartet wird. Nur wird man freilich nicht sagen dürfen, οὐ stehe da, wo eine bejahende, μή da, wo eine verneinende Antwort vom Redenden erwartet wird; denn οὐ steht sehr oft, wo der Redende recht gut weiss, dass die Antw. verneinend ausfallen werde; sondern wir müssen uns so ausdrücken: οὐ steht, wo man eine bejahende Antw. erwartet, oder, wo man sie doch nach den Gesetzen des Rechts und der Billigkeit, nach der Wahrscheinlichkeit oder den gemeinen Begriffen erwarten sollte, μή in den entgegengesetzten Fällen und wo noch keinesweges alle Zweifel überwunden sind, und dann wird man alle von Win. S. 426 f. als Ausnahmen angeführte Beispiele Plat. II Prot. S. 140 m., welches gar nicht hieher gehört, und Joh. 4, 29. 8, 22. Mtth. 12, 23. 26, 22., so wie die andrerseits von Schlsn. genannten Luc. 17, 18. Act. 13, 10. Rom. 2, 21., in welchen man wohl unschwer herausfühlt, dass und warum μή gar nicht stehen könne, sehr gut der Regel unterwerfen können. Nach dieser Regel werden wir aber in unserer Stelle nur eine verneinende Antwort erwarten dürfen: „Gott ist doch nicht ungerecht?"

und diese Erwartung scheint auch so natürlich, dass man sich Rck.'s entgegenstehende Ansicht nur dadurch erklären kann, dass er entweder den doch von ihm selbst urgirten Art. vor *ἐπιφέρων* wieder aus der Acht gelassen, oder irgend eine Ergänzung in Gedanken gehabt und nur nicht angegeben hat, etwa: *εἰ καὶ ἐμὲ κρίνει. ἐπιφέρειν* steht öfter von Uebeln, welche Einer über Andre hereinbringt cf. Plut. Par. I. Rom. S. 65 f. und S. 66 in. Dion. Hal. A. R. V, 61 m.: *πόλεμον*. Nach einer richtigen Auslegung, und eine solche wird die des Ap. Paulus gewesen sein, wird Gottes Gerechtigkeit bei seinem Richten dadurch ins Licht gestellt, dass der Sünder von seiner Sünde überführt wird und sich selbst als Sünder bekennen muss; eine falsche Auslegung konnte die *λόγοι* auf die gegebenen Verheissungen beziehen, und es ist, wie schon bemerkt, nicht unmöglich, dass der Ap. eben um dieser *λόγοι* willen vorher anstatt des ihm geläufigeren *ἐπαγγελίαι* das seltnere *λόγια* gewählt habe, bezog aber *κρίνεσθαι* gewiss nur auf die Heiden, weil sonst damit die später folgende Frage: *τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτ. κρίνομαι;* v. 7. nicht harmoniren würde, in so fern in diesen Worten nicht etwa eine Beschwerde des Juden darüber, dass das Gericht auch ihn treffen solle, sondern vielmehr die feste Zuversicht, dass es ihn nicht erreichen werde, enthalten ist, und fand nun, die Verheissung als unbedingt gegeben voraussetzend, die Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit darin, dass, je untreuer die Juden waren, um so mehr, wenn Gott sie dennoch verschonte, seine Treue und Wahrhaftigkeit offenbar wurden. Thl., Fr., Rck., und, wie es scheint, auch O., lassen schon von den Worten *εἰ δέ* an wieder den Juden reden und beziehen also *κατὰ ἄνθρ. λέγω* schon auf diese, während d. W. und nach ihm Ph. den Vordersatz noch den Ap. sprechen und damit seine eigene auch anderer Orten vorgetragene Lehre aussprechen lässt, und darum *κατὰ ἄνθρ. λέγω* nur auf die Frage bezieht. Nach meiner oben auseinandergesetzten Auffassung der ganzen Stelle können nicht allein die ersten Worte: *εἰ δέ κ. τ. λ.* allerdings noch vom Ap. gesprochen sein, sondern auch die Frage hat so gar nichts Verfängliches und ist so durchaus unschuldiger Natur, wenn sie nur im rechten Sinne d. h. so, dass man eine verneinende Antwort erwartet, gethan, und wenn nur die rechte Antwort gegeben wird, dass auch der allerfrommste Mensch sie ohne alles Bedenken thun kann und wirklich thut, und ich kann daher die Fülle des Unwillens nicht recht ver-

stehen, welche der heil. Ap. nach Rck.'s Worten zu Anfang seiner Auslegung des Verses über eine solche frevelhafte Vorstellung empfunden haben soll cf. Cap. 9, 19: *τί ἔτι μέμφεται;* u. s. w.

Was aber sollen nun die Worte *κατὰ ἄνθρωπον λέγω?* Zuerst: was heissen sie hier? Sehen wir auf die eben nicht seltenen Beispiele bei Profanscribenten, welche gewöhnlich in Verbindung mit dem Compar. z. B. Xen. Hell. III. 3, 1. Memor. IV. 4, 24. Cyr. VIII. 7, 2. Plat. I. apol. Socr. 5 m. Plut. Par. IX. Arat. S. 145 m., aber auch ohne ihn vorkommen z. B. Plat. III. Phileb. S. 145 in. Arist. Eth. Nic. III. 7, 1. Plut. Mor. VI. S. 71 in., so finden wir da den Gegensatz zwischen dem Menschlichen, d. h. dem den Menschen Eigenthümlichen, bei ihnen Gewöhnlichen, für sie Passenden, und dem über das Menschliche Erhabenen, vornehmlich dem Göttlichen, und nur in der einen Stelle Arist. Eth. Nic. VII. 5, 8. habe ich einen andern, den zwischen dem Menschlichen und dem unterhalb des Menschen Befindlichen, gefunden. Im N. T. erweitert sich die Bedeutung des Ausdrucks und 1 Cor. 15, 32. zeigt *κατὰ ἄνθρ.* an, dass der Ausdruck *ἐθηριομάχησα* auf Menschen angewandt werde, also: „wenn ich zu Eph. ein Thiergefecht mit Menschen bestanden" oder „mit Menschen wie mit wilden Thieren gekämpft habe"; ib. 3, 3. kann der Ausdruck neben *οὐχὶ σαρκικοί ἐστε* und nach dem ganzen Zusammenhange nur heissen: „nach der gewöhnlichen d. h. der vom Geiste Gottes noch nicht verwandelten Menschen Weise"; ib. 9, 8. muss im Gegensatze zur göttlichen Offenbarung übersetzt werden: „das sage ich nicht bloss" entw. „aus menschlicher Autorität" oder „nach der unter Menschen üblichen Weise zu reden oder zu handeln"? Gal. 3, 4. endlich wird *κατὰ ἄνθρ. λέγω* im Zusammenhange mit dem dort Gesagten ungefähr den Sinn haben: „ich will mich zur Erläuterung des Gesagten eines von menschlichen Verhältnissen hergenommenen Bildes bedienen". Man vergleiche noch Cap. 6, 19: *ἀνθρώπινον λέγω,* dessen Bedeutung mit der des letzten *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* am Meisten übereinstimmt. Wir haben daher im Allgemeinen wieder den Gegensatz zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen oder, wie in der ersten Stelle, zwischen dem Menschlichen und dem, was unter dem Menschen ist. In unsrer Stelle zeigt der Ap., zu welchen absurden Behauptungen den Juden das Pochen auf die göttlichen Verheissungen führt, und da ist er genöthigt, Worte zu gebrauchen und Fragen zu thun, welche er an sich wohl ge-

brauchen und thun könnte, aber wegen des Sinnes, in welchem er sie anwendet und wegen der unmittelbar daran sich knüpfenden Folgerungen als nicht von ihm selbst ausgehend bezeichnen muss. Da kann denn *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* offenbar keinen andern Sinn haben als: „ich trage hierin nicht meine eigene Gedanken vor", also auch keinen andern Zweck, als vorweg dem Missverständniss zu begegnen, als ob der Ap. hier seine eigene Ueberzeugung ausspreche. Indessen hat der Ausdruck, wie überall, so auch hier, auch seinen positiven Gehalt, und wenn es nun nicht heissen kann: „wie die Menschen gewöhnlich sprechen"; denn so sprechen die Menschen nicht gewöhnlich, sondern es wird ja in unserer Stelle nur gezeigt, zu welchen Absurditäten der Jude durch die Behauptung der unbedingten Gültigkeit seiner Verheissungen geführt werde, und wenn die specielle Beziehung auf den hier redend eingeführten gegnerischen Juden oder Judenchristen nicht etwa bloss wegen des fehlenden Art., den ja der Ausdruck einmal entbehren gelernt hat, unzulässig sein sollte, so würden wir, ähnlich wie 1 Cor. 3, 3. und zwar hier im Gegensatze zu dem vom göttlichen Geiste erleuchteten Apostel übersetzen müssen: „ich spreche hier so, wie der vom göttlichen Geiste nicht erfüllte Mensch wohl sprechen könnte", was nun aber freilich am Ende kein anderer ist, als eben der abzufertigende Jude.

Die zweite Frage ist, ob die Worte *κατὰ ἄνθρ. λέγω* auf das unmittelbar Vorhergehende zurück, oder auf den mit *μὴ γένοιτο* anfangenden Satz vor sich hin weisen. Jenes wird fast ohne Ausnahme und zwar von Thl., d. W., O., Rck., Ph., Mtths. mit einer so überaus grossen Sicherheit angenommen, dass sie das Andere entweder nicht für möglich, oder für so entfernt liegend halten, dass sich ein Wörtlein darüber zu verlieren der Mühe nicht verlohnt. Einen anderen Grund aber, als den, dass es eben falsch sei, habe ich überall nicht angegeben gefunden. Aber wir fragen bei Annahme des ersteren Falles mit Recht, warum der Ap. nicht auch schon nach v. 3. ein solches *κατὰ ἄνθρ. λέγω* eingeschoben hat, da ja doch sowohl aus *τινές* im Vergleich zu Cap. 1, 18—32. 2, 17—24. und unten v. 19. 20., wie ganz besonders aus dem darauf folgenden ersten *μὴ γένοιτο* hinlänglich erhellt, dass auch dort seine eigene Gedanken nicht vorgetragen werden? warum ferner bei Fragen, wie Cap. 6, 1. und ib. v. 15. worin der Ap. doch in der That nicht seine eigene Gedanken

vorträgt, und welche vollkommen eben so gefährlich sind, jenes Einschiebsel fehlt? endlich, ob denn nicht auch bei der vorliegenden Frage, wenn wir sie mit den übrigen Auslegern nicht dem Ap. in den Mund legen wollen, durch das folgende *μὴ γένοιτο* allein schon hinreichend dafür gesorgt ist, dass man ihn nicht missverstehen könne, als ob er seine eigene Gedanken vortrage? Und es wird sich uns als nothwendiges Resultat ergeben, dass, wenn das folgende *μὴ γένοιτο* des Ap. ist, die Worte *κατὰ ἄνθρ. λέγω*, auf das Vorhergehende bezogen, ganz gut hätten wegbleiben können, ohne dass durch ihr Wegbleiben auch nur ein einziges Wort eine andre Beziehung erhielte, also vollkommen überflüssig sein würden. Aber noch mehr. Nehmen wir an, dass der mit *εἰ γάρ* eingeführte Satz v. 7. den Grund vom unmittelbar Vorhergehenden: *ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τ. κόσμον*; v. 6. enthalte, so müssen wir auch annehmen, dass v. 6. derselben Person, wie v. 7., gehöre. War daher v. 6. dem Ap. zu vindiciren, was freilich nicht gut anders sein kann, wenn *κατὰ ἄνθρ. λέγω* sich auf das Vorhergehende bezieht, so sehen sich die Verteidiger dieser Meinung gezwungen, weil doch v. 7. des Ap.'s nicht sein k a n n, die Worte dieses Verses mit Uebergehung von v. 6. auf v. 5. zurückzubeziehen. Ein solches Zurückgehen auf etwas Früheres mit Dazwischenliegenlassen und Nichtbeachtung einer Frage kann aber an sich in keiner Weise gerechtfertigt werden und sucht seines Gleichen, welches noch nicht beigebracht worden ist, und überdies würde der Ap., worauf schon im Anfang dieses Abschnittes aufmerksam gemacht worden, seine feierliche Protestation und seine doch gewiss nicht absichtlose Frage v. 6. an den Gegner als gar nicht gesprochen betrachten lassen. Endlich sei noch hinzugefügt, dass in den übrigen N. T.lichen Stellen, in welchen der Ausdruck vorkommt, mit alleiniger Ausnahme von 1 Cor. 9, 8., derselbe sich immer auf das Folgende bezieht, in dieser letzten Stelle aber, in welcher freilich auch sonst kein Missverständniss entstehen konnte, noch überdies durch *ταῦτα* auf das Vorhergehende hingewiesen wird. Auch *ἀνθρώπινον λέγω* in unserm Briefe Cap. 6, 19. bezieht sich, obgleich durch das vorhergehende *ἐδουλώθητε* v. 18. veranlasst, doch eigentlich mehr auf das Folgende. Entschliessen wir uns dagegen, die in Frage stehenden Worte auf das Folgende zu beziehen, wobei die gleichzeitige Beziehung auf das Vorhergehende nicht geradezu ausgeschlossen, oder richtiger, womit keinesweges die Folge verbun-

den ist, dass die vorhergehenden Worte nicht auch vom Gegner gesprochen sein können, sondern worin nur die Annahme enthalten ist, dass nicht die vorhergehenden, sondern die nachfolgenden Worte zu dem Missverständnisse führen könnten, als seien sie Eigenthum des Ap., so sehen wir ein, nicht nur, warum der Ap. sie gesetzt hat, sondern auch, dass sie unmöglich wegbleiben konnten; denn wenn sie hinweggenommen werden, so müssen die folgenden Worte als aus dem Munde des Ap. hervorgegangen gedacht werden. Denn fehlten sie, so lag es in der Protestation durch *μὴ γένοιτο* an sich und als dem Ap. eigenthümliche Formel, dass man versucht wurde, sie mit der folgenden Frage ihm beizumessen, und dann entstand, da auf die Zurückbeziehung des *εἰ γάρ* v. 7. auf v. 5. Niemand fallen konnte, in Absicht der v. 7. und 8. enthaltenen Worte die grösste Verlegenheit. Nach diesem Allen kann ich die Worte *κατὰ ἄνθρ. λέγω* nur mit Hm. auf das Folgende beziehen. Dann ist Alles in der Ordnung und *εἰ γάρ* kann mit oder ohne Berücksichtigung des v. 5. Gesagten sehr gut auf *ἐπεὶ πῶς κρινεῖ κ. τ. λ.* v. 6. bezogen werden, wie bei v. 8. gezeigt werden wird.

v. 6. *ἐπεὶ πῶς κρινεῖ κ. τ. λ.* Diese Worte werden von fast allen Auslegern übersetzt: „denn wie könnte er sonst" d. h. im andern Falle, wenn es nehmlich doch *οὕτως γίνεται*, wenn Gott doch ungerecht wäre, und die Frage dient also dazu, das *μὴ γένοιτο* zu bestätigen, indem sie einen Grund gegen das *γίνεσθαι*, gegen die Möglichkeit des durch die erste Frage ausgedrückten Falles, also, wenn sich *μὴ γέν.* auf *μὴ ἄδικος ὁ θ. ὁ ἐπιφ. τ. ὀργ.* bezieht, gegen die Möglichkeit, dass Gott *ἄδικος* sein könne, einführt. Wegen dieser Bedeutung von *ἐπεί* c. *fut.* cf. Plut. Mor. V. S. 230 m.: *ἐπεὶ οὐκ ἔσται ἀρχὴ τοῦτο* S. 236 in.: *ἐπεὶ οὐ κινηθήσεται* und im N. T. Rom. 11, 6. 22. 1 Cor. 5, 10. 15, 29. Hebr. 10, 2. Nur Glck. lässt dem Fut. seine gew. Bedeutung und den Ap. nicht die Möglichkeit des Gerichts überhaupt in Frage stellen, sondern in *πῶς* die Art und Weise des Gerichts ins Auge fassen und mit der Frage sich an das Bewusstsein des Menschen wenden, welches ihm sagt, dass Gott bei seinem Richten nicht nach den Erfolgen, sondern nach den Beweggründen der Handlungen fragen werde, welche Auffassung aber, wenngleich *ἐπεί* keinesweges entgegenstehen kann, doch weder durch das ganz unbestimmte *πῶς* in der Frage selbst, noch durch das Vorhergehende, noch auch durch das Nachfolgende irgendwie veranlasst oder begünstigt wird. „Dass

Gott die Welt richten werde, ist dem Juden eine ausgemachte Sache. Der Richter aber muss gerecht sein. Ist er dies nicht, so muss seine Befähigung zum Weltgericht geleugnet werden. Kann aber dieses nicht, so muss ihm Gerechtigkeit zugestanden werden.“ Dies ist ungefähr nach Rck. die Art und Weise, wie der Ap. hier argumentirt, und mit ihm stimmen Klln. M., d. W., A. in der Hauptsache überein, und gewiss wird ihm jeder darin beipflichten, dass, wenn auch diese, im Texte freilich nicht enthaltene, Argumentation an sich nicht schwach, sondern ganz richtig ist, dennoch diese Argumentation ein sehr schwaches oder vielmehr gar kein Fundament abgiebt für die Folgerung, dass Gott den sündigenden Juden, weil er durch sein Sündigen seinen Ruhm vermehre, nicht strafen könne. Wenn aber Rck. weiter sagt, dass nicht alle Argumentationen unseres Ap.'s von ihm für stark angenommen werden können, so bürdet er da seine eigene Schuld dem Ap. auf, der nicht dafür kann, wenn auf sein κατὰ ἄνθρ. λέγω nicht besser geachtet und wenn, was wir später untersuchen wollen, ausserdem die von ihm dem Gegner in den Mund gelegten Worte falsch verstanden werden. Fr. dagegen lässt den Ap. so schliessen: „Gott wird das Gericht halten, um die Bösen zu bestrafen, die Guten zu belohnen. Handelte Gott aber, weil die Bösen durch ihr Sündigen seinen Ruhm vermehren, ungerecht, wenn er sie straft, so könnte er gar nicht Gericht halten, weil er sonst nicht allein die Bösen, weil sie seinen Ruhm befördern, belohnen, sondern auch die Guten, weil sie demselben schaden, bestrafen müsste, was mit den Begriffen des göttlichen Gerichtes streitet. Folglich muss die v. 5. aufgeworfene Frage verneint werden, weil daraus jener absurde Gedanke folgt.“ Allein aus dem Satze: „Beginge Gott eine Ungerechtigkeit, wenn er die Bösen, welche seinen Ruhm vermehren, straft,“ folgt unmittelbar nur, dass Gott eben diese B ö s e n nicht s t r a f e n, nicht aber, dass er dann g a r nicht r i c h t e n könne; dieser letztere Schluss erfordert als ein indirecter manchen Zwischensatz, der hier nicht steht und dessen Ergänzung den Lesern nicht zugemuthet werden kann. Es folgt ferner d a r a u s, dass Gott d i e s e Bösen, welche durch ihr Sündigen seinen Ruhm vermehren, nicht strafen kann, gar nicht, dass es nicht noch a n d e r e Böse geben könne, welche durch ihr Sündigen seinen Ruhm n i c h t vermehren und daher r e c h t g u t gestraft werden können. Endlich folgt d a r a u s, dass durch das S ü n d i g e n

Gottes Ruhm befördert wird, nicht nothwendig, dass durch Nichtsündigen das Gegentheil bewirkt werde, und noch viel weniger folgt daraus, dass Gott die Bösen belohnt, weil sie durch ihr Sündigen seinen Ruhm vermehren, dass er nun auch die Guten bestrafen müsse. Unter ὁ κόσμος versteht sowohl der Jude cf. Gen. 18, 25.: שֹׁפֵט כָּל־הָאָרֶץ, nach LXX.: ὁ κρίνων πᾶσαν τὴν γῆν, eben so, wie der Ap. Paulus cf. v. 19. Cap. 4, 13., die ganze Menschheit, Juden und Heiden, nur dass der Jude das κρίνεσθαι in üblem Sinne nur auf die Heiden, in gutem dagegen cf. Xen. Cyr. VIII. 2, 27. nur auf sich bezog. Wer, wie Schr., Rch., O. κόσμος nur von der Heidenwelt versteht und den Ap., indem er in ἡμῶν und κόσμος den Juden dem Heiden gegenüberstellt, etwa sagen lassen will: „wenn wir Juden Gott für ungerecht erklären, wenn er uns straft, so kann er auch die Heiden nicht richten, weil auch sie Gott verherrlichen“, der übersieht, dass die Verherrlichung Gottes bei Nichtbestrafung der sündigenden Juden einzig und allein darein gesetzt werden kann, und namentlich an dieser Stelle gesetzt wird, dass der ἀπιστία der Juden ungeachtet Gottes πίστις bleibt v. 3. und daher durch jene diese noch klarer hervortritt, bei den Heiden aber keine ἐπαγγελία vorliegt, also auch auf Seiten Gottes in Absicht ihrer von keiner πίστις, welche ihnen zu halten wäre, die Rede sein kann cf. Cap. 9, 4. 15, 8. Eph. 2, 12., und muss den Beweis dafür schuldig bleiben, mit welchem Rechte der Ap. die Juden, welche er doch v. 19. Cap. 4, 13. ausdrücklich unter den κόσμος mitbegreift, und deren Ausschliessung davon in den Stellen Cap. 11, 12. 1 Cor. 1, 21. 11, 12. 32. u. s. w. der Zusammenhang keinesweges fordert, in dieser vom κόσμος habe ausnehmen können. Nur den von Fr., Rch., Rck. gegen diese Auffassung vorgebrachten Grund, dass dann τὸν κόσμον vor κρινεῖ stehen müsste, kann ich mit Thl. nicht anerkennen, weil in der griech., wie in jeder andern Sprache, nicht sowohl die Stellung wie der Gegensatz das Wort bezeichnet, auf welchem der Nachdruck ruht cf. das hierüber zu Cap. 4, 2. Gesagte. Nach Chrys., Thdrt., Thphl. soll aus der Thatsache, dass Gott den Bösen straft, hier gefolgert werden, dass die Ungerechtigkeit der Menschen keinesweges zur Verherrlichung Gottes diene. Davon wird aber, so viel ich sehe, in unserer Stelle weder das Erstere behauptet, noch das Letztere verneint; auch

kann das Zweite aus dem Ersten wohl nicht folgen, weil der Ap. sonst etwas Falsches behauptet hätte und weil es ja an sich keinen Widerspruch enthält, dass auch das Böse zur Verherrlichung Gottes gereiche. Was meine eigene Ansicht von der Stelle betrifft, so ziehe ich es um des besseren Verständnisses willen vor, dieselbe am Ende des Abschnittes darzulegen.

v. 7. Derselbe Gegensatz, welcher v. 4. durch *ἀληθής* und *ψεύστης* ausgedrückt worden war, tritt hier wieder in *ἀλήθεια* und *ψεῦσμα* auf. Er dient zum Beweise, dass diese Worte mit v. 4. im genauesten Zusammenhange stehen und dass die Argumentation noch immer auf das dort angeführte Schriftwort, welches zum Beweise der Wahrheit jenes Gegensatzes diente, zurückgeht, was auch d. W., Rck., A. anerkennen, und ich halte es daher für unverantwortliche Willkühr, die Wörter hier in andrer Bedeutung als dort zu nehmen. *ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι*, durch meine Lüge d. h. meine Lüge, meine Untreue, meine Bundbrüchigkeit ist das Mittel, durch welches Gottes Wahrhaftigkeit sich verherrlicht. *περισσεύειν*, überfliessen, daher: gross, ausgezeichnet, herrlich sein oder werden oder sich so erweisen cf. Jos. B. J. IV. 10 §. 5., wo es von dem steht, was über den eigenen Bedarf vorhanden ist, und III. 2 §. 2., wo es: mehr haben, übertreffen heisst. Vgl. auch das zu Cap. 5, 15. über das Wort Gesagte. Glck. falsch: „wenn sie grösser würde“, da hier offenbar das *περισσεύειν* als wirklick geschehen gedacht wird: „wenn durch meine Lüge Gottes Wahrhaftigkeit befördert worden ist“. *εἰς* zeigt, wohin die Vermehrung d. h. die vermehrte Offenbarung oder die reichlichere Erweisung der *ἀλήθεια* führt. Dass und warum ich es für unmöglich halte, dass *εἰ γάρ* mit Uebergehung von v. 6. auf v. 5. zurückgehe, habe ich bei diesem letzteren Verse auseinandergesetzt; dass aber diejenigen fehlen, welche, wie Rsnm., Fl., Schr., Rch., O. hier einen Heiden reden, oder, wie Kpp., den Ap. die Rolle des Heiden übernehmen lassen, und bloss aus Vorliebe für diese Hypothese *ἀλήθεια* zur *uera maiestas*, wie Kpp., zur wahren Religion, wie Rch., zur religiösen Wahrheit, wie Schr., *ψεῦσμα* aber zur *idololatria* (die durch *ψεῦδος* und *μανίας ψευδεῖς* übersetzten שֶׁקֶר Jes. 44, 20. und שָׂטֵי כָזָב Ps. 40, 5. sind *idola*, nicht *idololatria*) und *ἁμαρτωλός* zum Götzendiener machen, scheint besonders aus *κἀγώ* hervorzugehen. *καί* in

κἀγώ mit Bz., A. für bedeutungslos erklären, hiesse nur, etwas für bedeutungslos erklären, dessen Bedeutung man nicht erkannt hat oder was man gerade zu seinem Zwecke nicht gebrauchen kann; gewiss ist man berechtigt, nach einem Beispiele zu fragen, wo *καί* auf diese Weise d. h. wenn es nicht und, wie z. B. Plut. Mor. IV. S. 66 in., sondern, wie hier, auch heisst, ohne Bedeutung, ja wo es nur ohne ganz besonderen Nachdruck gebraucht wäre cf. Nicol. Damasc. hist. S. 302 m. Plat. VI. Legg. S. 477 m. Xen. Mem. III. 5, 24. Luc. III. somn. S. 189 in. Plut. Mor. IV. S. 75 in. S. 163 f. Daher wird denn auch die Bedeutsamkeit dieses *καί* von den meisten Auslegern anerkannt, aber dabei von Thphl., Pel., Rck. I. gewünscht, dass es vor *κρίνομαι* stände, und nun so interpretirt, als ob wir lesen: *τί ἔτι ἐγὼ καὶ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;* Hätte der Ap. diesen Gedanken ausdrücken wollen, so würde er so geschrieben haben; da er es aber nicht gethan hat, so müssen wir die Sache nehmen, wie sie liegt. Daher nach ihren verschiedenen Standpuncten Clv., Bg., Pl., Klln., d. W., Rck. I. II., Ph., Thl. V.: „auch ich Jude“, Fl., Rch., O., Mtths.: „auch ich Heide“, Kpp., Schr., M., Fr.: „auch ich Paulus“. *καί* vor *ἐγώ* erhöht, wie auch d. W. bemerkt, den Nachdruck des an sich selbst schon emphatischen *ἐγώ* und weist gebieterisch auf einen Gegensatz. Dieser kann aber in nichts Anderem als in *ἁμαρτωλός* liegen, vor welchem *ὡς*, welches nicht: als, sondern: wie zu übersetzen sein wird, schon für sich auf eine angestellte Vergleichung deutet, aber bei der gewöhnlichen Interpretation sammt seinem zugehörigen *ἁμαρτωλός* so gänzlich ohne Bedeutung ist, dass beide Wörter ohne allen Nachtheil wegbleiben könnten, indem ja in *κρίνομαι* in der Bedeutung, welche der Zusammenhang giebt, alles Nöthige enthalten ist. Wird aber *καὶ ἐγώ* dem *ἁμαρτωλός* entgegengesetzt, so kann das Erstere nur den Juden und das Letztere nur den Heiden, welcher *eo ipso*, weil er Heide, der grösste Sünder ist cf. Gal. 2, 15., bezeichnen: „Wie kann auch ich Jude wie ein Heide gerichtet werden?“ Und damit fällt denn auch die Annahme derer, welche, wie Est., Thl. II., Kl. die Frage vom Sünder im Allgemeinen d. h. ohne Unterschied zwischen Juden und Heiden ausgehen lassen, welche Annahme freilich schon durch die bei v. 6. gemachte Bemerkung, dass ein *περισσεύειν τῆς ἀληϑ. τ. ϑεοῦ ἐν τ. ἐμ. ψεύσμ. εἰς τ. δόξαν αὐτοῦ* nur auf den Juden Anwendung finde, abgewiesen worden

ist. Fr. lässt, abweichend von den Uebrigen, den Ap. seinen Privatfeinden gegenüber von seiner eigenen Person reden: *cur adhuc ego quoque Paulus, tanquam facinorosus, ab hominibus reus agor?* Aber wie passt das in den Zusammenhang und wie ist es möglich, anzunehmen, dass der Ap. hier, wo er die ganze Menschheit in ihren beiden getrennten Hälften zur Erkenntniss ihrer Heilsbedürftigkeit führen will, seine eigene dagegen verschwindende Person auf solche Weise einmischen sollte! ἔτι d. h. dann noch, wenn ich durch meine Sünde Gottes Ruhm befördere. κρίνομαι endlich weist auf κρινεῖ zurück und dies sollte wohl ein Grund mehr sein, diesen Vers an den unmittelbar vorhergehenden anzuknüpfen. Dies thut zwar Thl. II. (denn in seiner fünften Auflage ist er Rck., Ph. beigetreten, welche v. 6. in Klammern schliessen), in so fern er v. 6. den Ap. sprechen und ihn in v. 7. die Rolle des Sünders übernehmen lässt; denn das sollen doch wohl die von Est. angeführten Worte: *suam personam ponit pro quauis alia*, bedeuten, und der Ap. soll in diesen Worten zeigen, dass, wenn man die Folgerung, die Verherrlichung Gottes durch die Sünde hebe die Strafe auf, einräumen wollte, kein Gericht des Sünders überhaupt möglich sei, vielmehr die ganze sittliche Praxis umgekehrt werde; allein die Ausdehnung der Frage auf den Sünder im Allgemeinen lässt die oben dagegen erhobenen Bedenken unberücksichtigt.

v. 8. schliesst sich genau an den vorhergehenden Vers an, so dass τί noch in Gedanken ist. So d. W., Rck., A.. Wegen des ὅτι vor ποιήσωμεν, welches ποιήσωμεν von καὶ μή loszureissen und von λέγειν abhängig zu machen scheint, haben hinter καὶ μή Er., Clv., Lmb., Cr., Mor., Sml., A. λέγομεν, was aber λέγωμεν heissen müsste, L. de D., Seb. Schm. γένοιτο, Ambr., Lth., Bg., Hm. ποιήσομεν, Andere noch Anderes supplirt, ja Grt. hat, dem ὅτι hier und Mc. 9, 11. 28. ohne allen Grund und aus blosser Nichtkenntniss oder Nichtbeachtung eines sehr gewöhnlichen griech. Sprachgebrauchs die Bedeutung von τί oder διὰ τί vindicirend, eine Umstellung in ὅτι μή, das soll nach ihm heissen: *cur non?* versucht. Aber von diesem Allen bedürfen wir nichts. Hätte der Ap. in den Worten καθὼς bis λέγειν nicht eines aus der Verdrehung solcher oder ähnlicher von seinen eigenen Worten, wie Cap. 5, 20., hergeleiteten Vorwurfs, als ob er wirklich lehre: ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ Cap. 6, 1. ausdrücklich erwähnen wollen, um zu zeigen, dass,

was man ihm Schuld gebe, gerade aus der Behauptung seiner Gegner fliesse, und wenigstens practisch von ihnen gefolgert werde, so würde er einfach: καὶ μὴ ποιήσωμεν oder κ. μὴ ποιήσω κ. τ. λ. geschrieben haben. Nun aber knüpft er nach Einschiebung dieses Satzes durch ὅτι den Inhalt der üblen Nachrede so an λέγειν an, dass wir jenen bei Anführung der eigenen Worte des Redenden auch bei den Class. so häufig vorkommenden Pleonasmus auch hier anzunehmen und das ὅτι als aus Veranlassung des λέγειν eingefügt zu betrachten haben, so dass dann nach den parenthetischen Worten καθώς bis λέγειν der durch καὶ μή begonnene Satz durch ποιήσωμεν fortgesetzt werde cf. Plat. IV. Charm. S. 81 in.: καλῶς λέγειν, λέγοντι, ὅτι, Αἰδὼς δ᾽οὐκ ἀγαθή κ. τ. λ. S. 88 m.: ἐγὼ εἶπον ὅτι, Ἀληθῆ λέγεις. Xen. Anab. II. 4, 16: εἶπεν ὅτι, αὐτός εἰμι. Oec. 12, 20.: εἰπεῖν λέγεται ὅτι, Δεσπότου ὀφθαλμός. Plut. Mor. III. S. 251 m.: ἀνακραγόντος ὅτι, Ἀθηναῖός εἰμι. Par. VII. J. Caes. S. 15 f.: εἶπεν ὅτι, με ποιεῖ κ. τ. λ., aus den LXX. Gen. 12, 12. 13. 20, 2. Exod. 4, 1. Sir. 16, 17., und aus dem N. T. die von Grt. missverstandenen Stellen Mc. 9, 11. 28. und Joh. 18, 6.: ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς ὅτι, ἐγώ εἰμι u. s. w. τινές, Einige, hier: gewisse Leute cf. 1 Cor. 4, 18. 2 Cor. 3, 1. 1 Tim. 1, 3. Entweder waren dieselben mit ihrer Consequenzmacherei gegen die Lehren des Ap. den Römern schon bekannt, oder es war zu fürchten, dass sie sehr bald mit ihnen bekannt werden würden; sonst würde er diesen Missbrauch seiner Lehre gewiss nicht angeführt haben und noch viel weniger Cap. 6, 1. noch einmal darauf zurükgekommen sein. Sehr wahrscheinlich, ja so gut wie gewiss ist es, dass nach Ph. schon der erstere Fall eingetreten war. Nach Glck. beziehen sich βλασφημούμεθα und ἡμεῖς nicht auf Paulus allein, sondern nur mit Einschluss seiner auf die Juden, welche Meinung allein aus der Annahme, dass der Gegner ein Heide sei, zu erklären ist, aber, von allem Uebrigen abgesehen, schon deshalb als ungerechtfertigt erscheinen muss, weil ja so etwas den Juden niemals Schuld gegeben worden ist und Schuld gegeben werden konnte, während der Ap. bekanntlich nicht allein Lehren vortrug, welche Böswilligen eine solche Verdrehung möglich machten, sondern auch mit Gegnern Bekanntschaft gemacht hatte, welchen dergleichen boshafte Verdrehungen wohl zuzutrauen waren. Nach βλασφημούμεθα ist wohl mit Fr., Rck., Thl. V. ποιεῖν zu suppliren. τὰ κακά, wie τὰ ἀγαθά, fast immer mit dem Art., bedeutet im Griech. theils

das moral. Böse Ceb. tab. S. 41 in. Plut. Mor. III. S. 378 in. Par. VII. Cat. Min. S. 164 in., theils die phys. Uebel Arist. Eth. Nic. III. 6, 3., wie τὰ ἀγαθά theils das moral. Gute ib. VII. 2, 9. Plut. Mor. II. S. 85 m., theils die phys. Güter Jos. Macc. §. 12. S. 285 in. Antt. XII. 2 §. 11. S. 71 f. §. 12 S. 72 f. VI. 2 §. 1: ταῦτα γὰρ ὑμῖν ποιοῦσιν ἥξει τὰ ἀγαθά u. s. w. Unter κακά kann hier natürlich nur das moral. Böse und in diesem Zusammenhange können nur besonders die vorher genannten ἀπιστία, ψεῦσμα, ἀδικία mit allen sie erzeugenden, mit ihnen verwandten und aus ihnen abzuleitenden Sünden verstanden werden; dagegen könnte τὰ ἀγάθά möglicherweise sowohl das Gute, welches der Mensch wirkt, wie dasjenige sein, wovon er wünscht und hofft, dass es ihm als Lohn zu Theil werde, also sowohl das moralische wie das physische, ist aber hier im Gegensatze zu τὰ κακά wohl das im Vorhergehenden schon Genannte, wenigstens dies zunächst und vorzugsweise: ἡ ἀλήθεια, ἡ δικαιοσύνη und vor Allem ἡ δόξα τ. θεοῦ; denn es ist kein Grund vorhanden, es mit Rck., d. W. auf dieses Letzte, den Ruhm Gottes, zu beschränken, also: „Lasset uns Böses thun, damit das Gute daraus hervorgehe!“ τὸ ψεῦσμα unterscheidet sich von τὸ ψεῦδος so, dass jenes die Lüge als That, dieses die Lüge als Resultat der irre geleiteten Operationen des menschlichen Geistes, also die falschen Vorstellungen, das Falsche bezeichnet cf. wegen ψεῦδος Cap. 1, 25. κρίμα hier, wie vorher κρίνομαι, in üblem Sinne, also: missbilligendes, verwerfendes Urtheil. ἔνδικος, gerecht Plat. VI. Legg. S. 399 in. S. 481 m. VIII. Hipp. Mai. S. 93 in. cf. Hebr. 2, 3: ἔνδικον μισθαποδοσίαν. Den geringsten Kummer sollte uns billig dieser letzte besonders von Rck. hervorgehobene, einer verweichlichten Zeit, wie die unsrige, freilich etwas hart klingende Ausspruch des Ap. über die eben bekämpften Gegner machen, wenn wir bedenken, dass eine solche absichtliche Verdrehung der vom Ap. für göttlich gehaltenen Lehre ein anderes Urtheil unmöglich macht, dass er sie nicht als seine eigene, sondern als seines Herrn Feinde betrachtete, und dass er in einer Zeit lebte, wo man weniger als heut zu Tage Bedenken tragen durfte, jedes Ding bei seinem rechten Namen zu nennen. Freilich die Anwünschung einer Strafe, wie es Thl. II. nennt, wäre nicht zu billigen; sie kann ich aber auch in den Worten nicht entdecken. Daher finde ich es ganz unmotivirt, wenn Fr., M., d. W., Ph., die allein richtige Beziehung auf τινές aufgebend, um

den Ap. von der ihm zum Verbrechen gemachten Härte zu befreien, die ernste Erklärung auf diejenigen beschränken wollen, welche die ihm Schuld gegebene Maxime wirklich befolgten; dann bleibt für *ποιήσωμεν* doch am Ende kein anderes Subject als *ἡμεῖς* übrig und der Ap. würde sich, da er selbst der Beschuldigte ist und die Erkl. für den Fall, dass die Beschuldigung wahr, zunächst ihn selbst trifft, etwas anders ausgedrückt haben.

Was den Zusammenhang der beiden letzten Verse in sich selbst und mit dem Vorhergehenden betrifft, so ist derselbe nach den verschiedenen Auffassungsweisen, so weit nicht schon im Vorhergehenden die Rede davon gewesen ist, folgender. Nach Kpp., welcher den Apostel die Rolle des Heiden übernehmen, nach Rch., O., nach Thl., welcher sich ihn an die Stelle des Sünders überhaupt setzen lässt, und nach Fr., welcher v. 7. 8. auf den Apostel selbst bezieht, enthalten diese beiden Verse zu gleicher Zeit den Beweis des vorigen Verses und die Widerlegung der falschen Folgerung in v. 5. Dagegen wird mit Recht von d. W. eingewandt, dass, wenn v. 7. und 8. zur Widerlegung von v. 5. dienen sollen, nothwendig auch schon der aus v. 4. richtig gefolgerte, eine vom Ap. gar nicht bestrittene, sondern vielmehr nur in etwas anderer Gestalt z. B. Cap. 5, 20. ernstlich ausgesprochene Wahrheit enthaltende Vordersatz: *εἰ γὰρ ἡ ἀλήϑ. - - εἰς τ. δόξ. αὐτοῦ*, und ich füge hinzu, aus diesem Grunde dann auch der ihm völlig gleiche Vordersatz v. 5: *εἰ δὲ ἡ ἀδικία - - - συνίστησι* selbst, als falsch und vom Ap. bestritten angesehen werden müsste, und dass v. 7. sich in so fern nicht füglich zur Widerlegung von v. 5. eignet, als er seinem wesentlichen Inhalte nach, wenn man dort das Nöthige, nehmlich *εἰ κἀμὲ κρίνει* supplirt, mit diesem übereinstimmt. Auch sieht man nicht ein, wie und womit v. 6. durch v. 7. bewiesen werden könne. Denn wenn ich sage: Wenn ich durch meine Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht stelle, ist dann der die Strafe verhängende Gott nicht ungerecht, wenn er auch mich straft? und nun geantwortet wird: Nein, ungerecht kann Gott nicht sein, weil er sonst die Welt nicht richten könnte. Mit welchem Rechte kann ich dies, dass Gott gerecht sein muss, um die Welt richten zu können, daraus beweisen wollen, dass ich nicht gerichtet werden kann, wenn ich seinen Ruhm befördere? Ist das nicht recht eigentlich das, was man einen Cirkel im Beweisen oder was

Sext. Empirikus εἰς τὸν δι' ἀλλήλων τρόπον ἐμπίπτειν nennt? Endlich, wenn ich die beiden Sätze v. 5. und v. 7. neben einander stelle: Wenn ich d. m. Ung. G. Ruhm ins Licht stelle, ist Gott dann nicht ungerecht, wenn er auch mich richtet; denn wenn ich durch m. Ung. G. R. ins Licht stelle, wie kann ich noch als Sünder gerichtet werden? muss da v. 7. nicht vielmehr zum Beweise als zur Widerlegung von v. 5. dienen? Fr. insbesondere lässt, wie aus der bei v. 6. gegebenen Schlussfolge zu ersehen ist, v. 7. und 8. zum Beweise des in v. 6. enthaltenen Satzes: „dann könnte Gott die Welt gar nicht richten" dienen, und aus der Absurdität dieses Satzes die Absurdität der in v. 5. enthaltenen Prämisse schliessen; allein die Prämisse v. 5. ist nun einmal nicht absurd, wird wenigstens vom Ap. nicht dafür gehalten, und die Prämisse selbst; denn das und nichts Anderes ist, wie wir gesehen haben, v. 7., sollte doch wohl nicht zum Beweise des aus ihr gefolgerten Satzes dienen können. Nach Clv., Bz., Grt., Wlf., Klln., Rck. wird mit v. 7. der durch v. 6. vom Ap. selbst unterbrochene v. 5. von derselben Person, welche dort gesprochen, wieder aufgenommen und das dort Gesagte nicht erwiesen, sondern nur durch einige Aenderungen im Ausdruck und durch Hinzufügung einiger neuen Vorstellungen erläutert und scheinbar gemacht, so dass γάρ auf v. 5. zurücksieht. Das wäre in der That ganz gut, wenn nur nicht Form und Inhalt von v. 6. überhaupt und besonders das μὴ γένοιτο die Annahme einer Parenthese zu stark widerriethen, und wenn es nur nicht gar zu unwahrscheinlich, ja unmöglich wäre, dass, wenn einmal nach Rck.'s eigner Annahme die Worte: ἐπεὶ - - - - κόσμον einen Widerlegungsgrund von v. 5. enthalten, mit gänzlicher Nichtbeachtung desselben, als hätte der Apostel diese wichtigen Worte gar nicht gesprochen, mit der absurden Folgerung fortgefahren würde. D. W. sieht in γάρ allerdings die Einführung einer Begründung des in v. 6. enthaltenen Verwerfungsurtheils über v. 5., aber nur einer indirecten durch Ausführung des Einwurfs selbst, durch welchen der Schlussgedanke: ὧν τ. κρίμα ἔνδικόν ἐστι herbeigeführt wird, in welchem die directe Begründung des πῶς κρινεῖ κ. τ. λ. liegt, also: „Aus dem Satze: Gott ist ungerecht, wenn er den, welcher durch seine Sünde seinen Ruhm vermehrt, bestraft, würde die Maxime folgen, dass wir das Böse thun sollen, um seinen Ruhm zu vermehren; folglich könnte bei Annahme jenes ersten Satzes Gott die Welt nicht rich-

ten“. Aber so viel ich sehe, geht nicht aus dem ersten Satze die Maxime, sondern umgekehrt aus dem Satze: ich soll das Böse thun, damit u. s. w., der erste Satz in directer Schlussfolge hervor, während dieser aus jenem nur indirect und auf Umwegen gefolgert werden kann. Vor Allem aber gilt gegen diese, wie gegen alle vorhergehende Erklärungen, dass aus der Straflosigkeit der Juden unmöglich die Straflosigkeit der ganzen Menschheit und folglich die Unstatthaftigkeit des Weltgerichts überhaupt gefolgert werden kann. Einen ganz neuen Weg hat Ph. eingeschlagen, welcher aber, wie es mir scheint, an noch grösseren Mängeln leidet. Ihm ist der Zusammenhang dieser: „Wäre Gott ungerecht (meint der Ap.), indem er der Ungerechtigkeit der Menschen zürnt, so würde er es ja nicht thun. Nun thut er es aber, wie aus dem bekannten Weltrichteramte hervorgeht, also verdient die Sünde Zorn und Strafe“. Allein abgesehen von der ungerechtfertigten Ausdehnung dessen, was nach dem Zusammenhange nur von den Juden gelten soll und kann, auch auf die Heiden, welche ihm mit allen Uebrigen gemein ist, so folgt dieser Schluss erst indirect. Direct folgt nur, dass Gott nicht ungerecht ist, wenn er der Ungerechtigkeit der Menschen zürnt. Dieser directe Schluss setzt aber zweitens das zu Beweisende, dass nehmlich der Ungerechtigkeit der Menschen Strafe gebührt, als Axiom voraus, in so fern die Gerechtigkeit Gottes als darin bestehend angenommen wird, dass er jedem giebt, was ihm gebührt. Drittens kann ich diese Schlussfolge im Vorliegenden nicht finden: nicht die maior; denn dafür steht die Frage: Wenn unsre Ungerechtigkeit u. s. w., ist Gott ungerecht? nicht die minor; denn dafür steht die zweite Frage: Denn wie könnte Gott u. s. w.? am Wenigsten aber den Schluss; denn wie kann der in der dritten Frage liegen: Denn wenn ich u. s. w.? Dass auch Ph. v. 6. zur Parenthese macht, ist schon bemerkt worden.

Jetzt wollen wir uns den Zusammenhang des ganzen hiemit beendigten Raisonnements, so wie ich ihn mir zurecht zu legen versucht habe, in kurzem Ueberblicke deutlich zu machen suchen. Um aber späterhin die Darlegung nicht zu unterbrechen, will ich hier gleich zuvor die Gründe angeben, welche mich bewogen haben, die bisher ziemlich allgemeine Auffassung der Frage: ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τ. κόσμον; v. 6. (die von Glck. dafür gegebene verdient aber keine Berücksichtigung)

aufzugeben und mich nach einer andern umzusehen. 1) Sollte, wie es natürlich ist, v. 7. sich unmittelbar an v. 6. anschliessen, so müsste man bei der bisherigen Auslegung von v. 6. auf die Frage: „Wenn unsre Ungerecht. Gottes Gerecht. ins Licht stellt, ist Gott, der das Strafgericht verhängt, dann nicht ungerecht? und auf die darauf antwortende Frage: Bewahre! denn wie könnte Gott sonst die Welt richten? nicht den Inhalt von v. 7., sondern etwa dies erwarten: „Denn wenn ich durch meine Lüge u. s. w., so wäre Gott ja ungerecht, wenn er mich strafte", oder: „Denn ein ungerechter Gott kann die Welt nicht richten", oder: „Denn zum Weltgericht gehört einmal Gerechtigkeit" u. s. w. 2) Schliessen wir aber in der bisherigen Weise v. 7. an v. 5., so ist der überaus wichtige Inhalt von v. 6. nicht allein ganz überflüssig, sondern sogar störend und verwirrend, und man sieht nicht recht ein, warum der Ap. nicht lieber v. 7. unmittelbar auf v. 5. hat folgen lassen. 3) Wir haben oben bei v. 5. deutlich bewiesen, dass die Worte *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* nicht auf das Vorhergehende, sondern nur auf das Nachfolgende bezogen werden können. Aber weder in seiner eignen Person noch in der seines Gegners konnte der Ap. die Falschheit der Prämisse: Ist, wenn meine Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt, der das Strafgericht verhängende Gott nicht ungerecht? durch den Satz beweisen wollen, dass Gott in diesem Falle das Weltgericht gar nicht halten könne. Denn entweder bezieht sich dieser letzte Satz auf die ganze vorhergehende Prämisse, oder nur auf den letzten Theil derselben, auf die Worte: ist Gott nicht ungerecht? wie es gewöhnlich genommen worden ist. Ist dieses Letzte, so ist der Bedingungssatz von der Beweisführung ausgeschlossen und es lässt sich dann aus diesem gar nicht weiter argumentiren, wie doch v. 7. zu geschehen scheint und wie in der That von sämmtlichen Auslegern geschieht; ist aber das Erste, d. h. die Bedingung mit eingeschlossen, so würde, so viel ich sehe, die Prämisse nicht widerlegt, sondern bewiesnn d. h. dadurch, dass Gott gerecht sein müsse, gezeigt werden, dass er sich nicht dadurch einer Ungerechtigkeit schuldig mache, dass er den durch sein Sündigen seine Ehre befördernden Juden straft, oder deutlicher, dass er diese Ungerechtigkeit, den bezeichneten Juden zu strafen, nicht begehen könne. Hiezu kommt 4) der Umstand, dass wir bei der bisherigen Interpretation, welche in der Gerechtigkeit Gottes als zum Weltgericht unerlässlicher Ei-

genschaft die Prämisse zu jenen falschen Schlüssen sieht, κρινεῖ in einer andern Bedeutung als das gleich folgende κρίνομαι nehmen müssen, was bei solcher Nähe an sich bedenklich, in einer Schlussfolge noch bedenklicher, aber am Bedenklichsten ist, wenn wir v. 6. durch v. 7. erklären wollen. 5) Endlich ist auch das entscheidend, dass, wenn wir, wie oben bewiesen worden, die Worte κατὰ ἄνθρωπον λέγω nicht auf das Vorhergehende beziehen dürfen, sondern auf das Nachfolgende beziehen müssen, bei der bisherigen Uebersetzung von v. 6. durch: „denn wie könnte Gott sonst die Welt richten?“ d. h. wenn er ungerecht wäre, die Einschaltung derselben an dieser Stelle eben so wenig, wie bei der Zurückbeziehung auf das Vorhergegangene, gerechtfertigt erscheint, weil der Satz: „Das sei ferne! wie könnte Gott sonst die Welt richten?“ auch nicht das Mindeste enthält, was nicht jeder gute Christ, ohne irgend eine Unziemlichkeit zu begehen, aussprechen dürfte, und nicht begreiflich ist, warum der Ap. diese Verwahrung nicht vielmehr erst vor εἰ γάρ v. 7. angebracht hat. Aus diesen Gründen kann ich die bisherige Auffassung von v. 6. nicht annehmen und es hat sich mir die folgende als die alle Schwierigkeiten beseitigende dargeboten. κρινεῖ v. 6. nehme ich in derselben Bedeutung wie κρίνομαι v. 7. und lasse πῶς zwar eben so, wie bei der andern Erklärungsweise von v. 6., nach der Möglichkeit des vorliegenden Falles fragen, aber nicht nach der durch den Inhalt von v. 5. bedingten Möglichkeit des Gerichts überhaupt, sondern nach der absoluten Möglichkeit des Gerichts in seiner Ausdehnung auf den ganzen κόσμος: „denn wie wird Gott die Welt richten?“ d. h. wie können wir denken, dass Gott die Welt richten werde? cf. wegen ἐπεί in der Bedeutung *nam* Hebr. 9, 17. und wegen πῶς Mtth. 22, 43. 45. 16, 11. Mc. 4, 40. und Xen. conuin. 2, 10. Das μὴ γένοιτο ist nicht sowohl auf den ganzen vorhergehenden Satz, wie vielmehr nur vorzugsweise auf die letzten Worte: μὴ ἄδικος κ. τ. λ. zu beziehen und mit unverkennbarer und hier sehr wohl angebrachter Ironie gesprochen, wie alles Folgende bis τὰ ἀγαθά. Dieses voraufgeschickt, ist der Zusammenhang nun folgender:

Auf die Frage des Ap., worin denn nach dem unmittelbar Vorhergegangenen Cap. 2, 25—29. noch der Vorzug des Juden vor dem Heiden bestehen könne? v. 1. giebt der Gegner die Antwort, dass derselbe sehr gross sei, beruft sich zunächst auf

die den Juden vorzugsweise gegebenen Verheissungen v. 2., und raisonnirt nun folgendermassen: „Hat Gott dem jüdischen Volke einmal die Verheissungen gegeben, so kann unmöglich die Untreue der Einzelnen Gottes Treue aufheben, mithin auch nicht seine einmal gegebene Zusicherungen rückgängig machen v. 3. Nein, vielmehr wird Gott immerdar wahrhaftig bleiben, und wenn auch alle Menschen mit einander als Lügner d. h. als treulos oder bundbrüchig erfunden würden v. 4., und die Untreue des Juden kann daher nur das Resultat haben, Gottes Wahrhaftigkeit und Treue in Absicht dessen, was er einmal gesagt, also besonders in Beziehung auf seine Verheissungen, zu rechtfertigen und recht klar herauszustellen“ v. 5. erste Hälfte. Damit hat es nun allerdings seine volle Richtigkeit; allein der Gegner übersieht oder will übersehen, dass jene Verheissungen nur bedingungsweise gegeben sind und dass daher Gottes Treue und Wahrhaftigkeit in Beziehung auf das Ganze des jüd. Volkes bleiben (*εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει* 2 Tim. 2, 13.), wenngleich in Beziehung auf den Einzelnen durch seine eigene Schuld nicht die W a h r h a f t i g k e i t oder T r e u e Gottes, wohl aber die V e r h e i s s u n g aufgehoben wird (*εἰ ἀρνούμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς* ib.) und schliesst nun weiter: „Wenn unsre Ungerechtigkeit oder Untreue nur dazu dient, Gottes Gerechtigkeit und Treue in noch herrlicherem Lichte zu zeigen: was wollen wir sagen, d. h. was folgt daraus?“ Hier muss ich bemerken, worauf ich früher schon einmal hingedeutet, dass der letzte Theil von v. 5. einer Vervollständigung bedarf, und zwar nach den Worten: *μὴ ἄδ. ὁ θεὸς ὁ ἐπιφ. τ. ὀργήν*; Lautete die Frage: *οὐχὶ ἄδικος κ. τ. λ.* d. h. würde eine bejahende Antwort erwartet, so würde zu suppliren sein: *εἰ καὶ ἐμὲ κρίνει*; jetzt aber, da die Antwort verneinen soll, würde ich vorschlagen zu suppliren: *ὥστε καὶ ἐμὲ κρίνειν.* „Gott ist doch nicht ungerecht, welcher das Strafgericht verhängt,“ fährt der Gegner zu raisonniren fort, „dass er auch mich richten wird?“ d. h. würde es wohl mit seiner Gerechtigkeit übereinstimmen, wenn er in diesem Falle auch m i c h verurtheilte? „Bewahre!“ heisst es weiter, „denn wie wird Gott die W e l t verurtheilen? Denn wenn Gottes Wahrhaftigkeit durch meine Untreue zu seinem Ruhme noch mehr verherrlicht wird, wie kann auch i c h dann noch wie ein S ü n d e r verurtheilt werden, und warum dann nicht vielmehr u. s. w.“ Hier reiht sich genau ein Gedanke an den andern, so dass es irgend welcher erklärenden

Zusätze gar nicht bedarf, was noch deutlicher hervortritt, wenn wir in umgekehrter Ordnung zurückschliessen: Wenn ich durch meine Lüge Gottes Wahrhaftigkeit zu seiner Ehre ins Licht stelle, werde ich nicht wie ein Sünder verurtheilt werden v. 7. Folglich wird Gott nicht die (ganze) Welt verurtheilen v. 6. Dies ist hier dem Juden die Hauptsache und das eigentliche Endziel seines Raisonnements; aber wir können noch weiter zurückschliessen: Folglich ist Gott, welcher das Strafgericht verhängt, obgleich ich durch meine Ungerechtigkeit seine Gerechtigkeit ins Licht stelle, nicht ungerecht. Folglich wird Gottes Treue auch bleiben, und wenn alle Menschen als Lügner erfunden würden u. s. w. Es bleibt uns nur eine Schwierigkeit zu beseitigen. Bei dieser Auffassung der in v. 6. enthaltenen Frage könnte man daraus auf eine Nichtverurtheilung auch der Heiden schliessen wollen, was doch am Wenigsten im Sinne des Juden und namentlich dieses Juden liegen kann, welcher ja seine Appellation an die *πίστις* und *ἀλήθεια τ. ϑεοῦ* richtet und somit sein ganzes Raisonnement einzig und allein auf die ihm vorzugsweise zu Theil gewordenen *ἐπαγγελίαι* gründet. Aber diese Schwierigkeit ist nicht so gross, wie es den Anschein hat. Unter *ὁ κόσμος* versteht der Jude das Ganze der Menschheit, und näher Juden und Heiden zusammengenommen, und in so fern wären *ὁ κόσμος* und *πᾶς ὁ κόσμος* v. 19. gleichbedeutend, und wenn daher ein Theil oder die eine Hälfte oder der grösste Theil verdammt wird, so wird damit die Verdammung noch nicht auf das Ganze ausgedehnt. Wir werden daher den zu Grunde liegenden Gedanken am Besten ausdrücken, wenn wir *ὁ κόσμος* hier entweder durch: „das Ganze der Menschheit" oder durch: „die ganze Welt" übersetzen. Es ist hiebei nicht aus der Acht zu lassen, dass gerade dieser Abschnitt Cap. 3, 1—8. in seiner ganzen Anlage und klarer ausgesprochenen Beziehung uns deutlicher als die beiden nächstvorhergehenden zu Gemüthe führt, dass der Ap. noch immer bei der Rechtfertigung des Cap. 2, 5—10. beschriebenen Gerichts und zwar in Beziehung auf die Juden beschäftigt ist; auch dürfen wir nicht vergessen, dass der hier raisonnirende Jude oder Judenchrist, wenngleich dort in v. 6. und in v. 10. bedingungsweise auch ein günstiger Ausfall des Gerichts in Aussicht gestellt war, dennoch aus Cap. 1, 18—32. gemerkt hatte, dass es auf die Verdammung des ganzen *κόσμος*, also auch der Juden, abgesehen war, und daher im Widerspruch

damit zu zeigen bemüht sein musste, dass in der ἐπιφορὰ τῆς ὀργῆς noch keinesweges nothwendig ein κρίμα des **ganzen** κόσμος enthalten sei. Noch viel weniger werden wir aber an dieser Auffassung vom κόσμος Anstoss nehmen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die heil. Apostel nach dem Vorgange des Herrn im κόσμος den κόσμος οὗτος 1 Cor. 5, 10. Eph. 2, 2. cf ohne οὗτος 1 Cor. 1, 21. 2 Cor. 7, 10., den Gegensatz zu den zu Christo Bekehrten erblickten, dass sie eine Verurtheilung dieses κόσμος gleichsam in Bausch und Bogen verkündigten und verkündigen mussten, dass diese Verkündigung dem Gegner unsres Apostels wohl bekannt sein musste, und dass es gerade hier, wo der Ap. von der einzigen Rettung durch das Ev. handelt, recht am Orte war, sie in Erinnerung zu bringen und auf das Thörichte und Frevelhafte alles Widerstrebens hinzuweisen. Endlich wollen wir nicht unterlassen, an die Wiederholung dieses Wortes am Ende des nächsten mit diesem in unmittelbarer Verbindung stehenden Abschnittes v. 19. zu erinnern, damit wir den dort zum zweitenmal genannten zu dem hier zuerst auftretenden κόσμος in die gehörige Beziehung bringen. Wenn wir in unsrer Stelle auf das Wort nur den rechten Nachdruck legen, und den fordert es dem κἀγώ gegenüber, so werden wir πᾶς davor nicht vermissen, welches dort nur um des Juden willen hinzugefügt wird, der, obgleich dazu gehörig, sich davon auszunehmen bedacht war. Wie ich die Sache ansehe, konnte der Ap. noch eine gute Strecke mit dem Juden gehen, ja, wie das angeführte Schriftwort und die darauf folgende Frage zeigt, den Weg zu seinem Raisonnement ihm weisen. Er konnte auf die Frage nach dem Vorzuge des Juden und nach dem Vortheil der Beschneidung, wenn er auch, wie sich nachher v. 9. in οὐ πάντως zeigt, das πάντα in κατὰ πάντα τρόπον nicht in seiner ganzen Schärfe nahm, die dort befindliche Antwort im Allgemeinen und insbesondere in Betreff der empfangenen Verheissungen aus voller Seele geben. Er sprach nur seine eigene Ueberzeugung aus, wenn er behauptete, dass durch die Untreue Einzelner Gottes Treue nicht aufgehoben werden könne und wenn er zur Bestätigung das Schriftwort allegirte. Ja er konnte sogar nicht bloss die erste darauf folgende Frage: εἰ δὲ ἡ ἀδικία bis τί ἐροῦμεν; sondern auch die zweite: μὴ ἄδικος bis ὀργήν zu der seinigen machen, ohne nur im Geringsten ein Missverständniss bei denen zu befürchten, welche wohl wussten, dass, wenn er die so bedingt gestellte

Frage verneinte, er es darum that, weil, wenn das Böse zur Beförderung des Guten dient, das Verdienst davon nicht des Menschen, sondern Gottes ist, und das Böse dadurch nimmermehr zum Guten gestempelt wird; und er hatte daher nicht nöthig, die an sich vollkommen unschuldige Frage durch die Worte *κατὰ ἄνθρ. λέγω* als eine ihm fremde zu bezeichnen. Hier aber trennen sich die Wege und wenn das nun folgende *μὴ γένοιτο*, als durch die Frage mit Recht hervorgerufen und als dem Ap. eigenthümlich, doppelt verfänglich war, so musste er durch das eingeschaltete *κατὰ ἄνθρ. λέγω* bezeichnen, was ihm, oder richtiger, was ihm noch mit, und was allein dem auf die unbedingte Geltung der Verheissungen vertrauenden Juden gehörte. Die Juden mussten bei solchem Vertrauen auf diese und ähnliche Schlüsse und zu solchen Resultaten geführt werden, bei denen das Gotteslästerliche, wie hier in den Worten: *ποιήσωμεν τὰ κακὰ κ. τ. λ.* zu klar zu Tage liegt, als dass es einer weiteren Abweisung bedürfte, als ihnen mit den Worten: *ὧν τὸ κρίμα ἔνδικον* das göttliche Gericht anzukündigen.

ד. Beweis des Sündenverderbens der Juden aus der Schrift.

Der Ap. spricht den Juden den unbedingten Vorzug vor den Heiden ab, weil sie gleich diesen der Sünde anheim gefallen sind, und bestätigt die von ihm Cap. 1, 18—32. behauptete ausnahmelose Allgemeinheit des sittlichen Verderbens in Betreff ihrer durch Anführung einer Menge von Stellen des A. T. v. 9—20.

„Wie nun? sind wir im Nachtheil? Nicht in jeder 9
Beziehung; denn wir haben oben die Juden sowohl wie
die Heiden beschuldigt, dass sie allzumal unter der
Sünde seien, wie geschrieben steht: „Da ist auch nicht 10
ein Gerechter, da ist keiner, der verständig wäre, da 11
ist keiner, der Gott suchte. Alle sind sie abgewichen, 12
allzumal sind sie verdorben; da ist keiner, der Gutes
thut, auch nicht Einer. Ein geöffnetes Grab ist ihr 13
Schlund; mit ihren Zungen handeln sie listig; Otterngift
ist unter ihren Lippen, deren Mund voll Verwünschung 14
und Bitterkeit ist; ihre Füsse sind schnell, Blut zu ver- 15
giessen, Verderben und Elend sind auf ihren Wegen und
den Weg des Friedens kennen sie nicht. Keine Gottes- 18
furcht ist vor ihren Augen.“ Wir wissen aber, dass 19
Alles, was das Gesetz sagt, es zu denen spricht, welche
unter dem Gesetze sind, damit jeglicher Mund verstopft
werde und die ganze Welt Gott verschuldet sei, weil 20

aus Werken des Gesetzes kein Fleisch vor ihm Gerechtigkeit erlangen wird; denn durch das Gesetz kommt Erkenntniss der Sünde".

v. 9. Das Fragzeichen hinter *οὖν* kann nicht nach Ock., Hm., Ern., Mor., Kpp. gestrichen werden, um beide Fragen in eine zusammenzuziehen, theils, weil *οὐ πάντως* nicht auf *τί*, sondern allein auf *προεχόμεθα* antwortet, theils, weil diese durch *τί οὖν* eingeleitete Doppelfrage dem griech. Sprachgebrauche sehr gemäss ist, wie aus folgenden Beispielen zur Genüge hervorgeht: Luc. I. diall. mortt. S. 182 in. S. 195 in. ib. uitt. auct. S. 309 in. Plut. Mor. II. S. 408 in. III. S. 203 m. S. 220 in. S. 313 m. S. 350 m. S. 384 m. S. 403 m. IV. S. 482 in. V. S. 127 f. und in unserm Briefe Cap. 6, 15. Die von Ph. angeführten Beispiele Act. 21, 22. 1 Cor. 14, 15. Rom. 6, 1. 7, 7. gehören sämmtlich nicht hieher. *προεχόμεθα* ist von Thphl., Oek., Pel., Lth., Clv., Bz., Bg., Schlz., Pl., Schr., Glck., Klln., Rck. II., Thl. II. V., d. W., Ph., überhaupt von den Meisten als Medium intransitiv in der Bedeutung von *προέχομεν*: „haben wir etwas voraus, haben wir einen Vortheil?" genommen worden, und diese Frage würde, dem abgefertigten Juden in den Mund gelegt, nachdem der Ap. ihn am Ende des vor. Cap. dem Heiden ganz gleich gestellt, im unmittelbar Vorhergehenden aber gezeigt hat, dass die Behauptung eines unbedingten Vorzugs nur zu Absurditäten führe, ganz an ihrer Stelle sein. Zu Anfange des Cap. hiess es: „Hat der Jude etwas voraus?" „O ja", antwortet dieser, „sehr viel!" Der Ap. führt ihn aber mit seinen Prätensionen *ad absurdum* und fragt nun wieder in seinem Namen: „wie nun? wollen wir noch behaupten, dass wir etwas voraus haben?" und bringt ihn zum Geständniss, dass dies entweder auf keine Weise oder wenigstens nicht unbedingt (wir werden später sehen, welches von Beiden das Rechte ist) der Fall sei. So wird das *πολὺ, κατὰ π. τρ.* v. 2. durch *οὐ πάντως* entweder vollständig aufgehoben oder wenigstens auf das rechte Mass beschränkt. Allein *προέχεσθαι* hat als Med. diese Bedeutung von *προέχειν* nicht. Es heisst 1) etwas vor sich zu stehen oder liegen haben Hom. Od. III. v. 8. 2) etwas vorhalten und zwar vor sich, um nicht gesehen zu werden Herod. 2, 42., vor etwas, um es

nicht sehen zu lassen Plut. Par. VII. S. 129 in., die Hände, den Oelzweig zur Unterstützung der Bitte Thucyd. 3, 58. 66. Plut. Mor. II. S. 209 m., das Schwert, um bei der Wahl seine Geneigtheit zu erkennen zu geben ib. Par. IX. S. 192 in., um sich zu schützen ib. VI. S. 131 in. VII. S. 139 in. 3) etwas als Vorwand, Entschuldigung vorgeben Thucyd. 1, 140. 3, 68. 4, 87. S. 370 in. Plut. Mor. III. S. 427 f. Luc. II. S. 7 in. Soph. Ant. v. 80. Aber aus allen diesen Bedeutungen lässt sich die in Anspruch genommene von *προέχειν* nicht herleiten, und es ist daher nach Wttst.'s Vorgange *προέχεσθαι* von Cr., Strr., Rch., Rck. I., Mtths. passiv genommen und in der Voraussetzung, dass es dem Juden gehören müsse, übersetzt worden: „Werden wir übertroffen oder stehen wir im Nachtheil?“ Allein in diesem Falle d. h. wenn von Juden die Rede ist, kann ich freilich einerseits nicht finden, dass das Vorhergehende zu einer solchen Frage die geringste Veranlassung böte, indem ja daraus, dass die Behauptung eines unbedingten Vorzugs von Seiten der Juden zu Absurditäten führte, nicht im Geringsten auf ein Uebertroffenwerden durch die Heiden geschlossen werden darf, wovon überhaupt nirgend die Rede sein kann, wie es denn auch bis dahin Niemand, ich meine in unserm Briefe, in den Sinn gekommen war, den Juden hinter den Heiden zurückzustellen, andererseits tritt das Folgende dieser Auffassung durchaus entgegen. Denn offenbar müsste es dann weiter heissen: „denn wir haben vorher die Heiden so gut wie die Juden beschuldigt“; aber es heisst im Gegentheil: „denn wir haben die Juden sowohl wie die Heiden u. s. w.“ Denn wollte man auch darauf, dass der Jude die erste Stelle einnimmt, gar kein Gewicht legen, so folgt dies doch ohne allen Widerspruch daraus, dass nach v. 19. die sämmtlichen alttestamentlichen Stellen v. 10—18. ausschliesslich auf die Juden bezogen und eben darum angeführt werden, damit auch der Jude das Rühmen lassen müsse. Allein ich finde auch in der Stellung, welche *Ἰουδαίους* einnimmt, einen ziemlich sicheren Grund mehr für die Annahme, dass hier den Juden ein prätendirter Vorzug genommen werden solle. Denn wenn Mtths. nach Krüg. gr. Sprachl. §. 69, 59. behauptet, dass die Verbind. durch *τὲ καὶ* der durch *οὐ μόνον-ἀλλὰ καὶ* dem Sinne nach völlig gleich sei, so muss zwar zugegeben werden, dass in sehr vielen Fällen ein solches Verhältniss, wie zwischen den durch nicht nur, sondern auch verbundenen, auch

zwischen den durch τὲ καί verknüpften Begriffen als möglich erscheint z. B. Dion. Hal. A. R. IV, 2 in.: θεοῖς τε καὶ δαίμοσι. V, 7 f.: σὺν χειρὶ πολλῇ πελατῶν τε καὶ φίλων VII, 1 m.: ὡς οὗτοί τε καὶ ἄλλοι ἅπαντες συγγραφεῖς ὁμολογοῦσι u. s. w.; aber man wird auch die Möglichkeit nicht leugnen können, dass bei Veränderung des nicht angedeuteten Gesichtspunctes eben so gut das umgekehrte Verhältniss Statt finde d. h. dass man, um auf das erste der angeführten Beispiele zurückzugehen, im Fall die θεοί das Schwierigere oder das Angezweifelte sind, eben so gut: „nicht nur den Dämonen, sondern auch den Göttern“ sagen werde, wie, wenn die δαίμονες das zu Beweisende oder das zu Versichernde sind: „nicht nur den Göttern, sondern auch den Dämonen“ u. s. w. Und wenn nun die Fälle noch bei Weitem häufiger sind, in denen entweder die Stelle der beiden so verbundenen Begriffe ganz gleichgültig ist, wie ib. III, 40 f.: ἐφερόν τε κ. ἦγον (cf. Jos. Antt. XVI. 9 §. 1: ἄγ. κ. φέρ.) und ὕλας τε κ. ὄρη V, 14 in.: Ταρκυνίτας τε κ. Οὐϊεντανούς u. s. w., oder der eine Begriff ohne den andern gar nicht sein kann, wie ib. III, 27 in.: τῶν μεταξὺ Φιδήνης τε καὶ Ῥώμης u. s. w., so widerstreitet der Annahme, dass in τὲ καί der Ausdruck eines solchen Verhältnisses enthalten sei, theils das Vorkommen sowohl eines τέ, τέ ib. III, 24 (S. 293 in.): Ἀλβ. τε, Φιδ. τε IV, 37 m.: ἐάν τε, ἐάν τε u. s. w., wie sogar eines καί, τέ ib. VII, 53 (S. 80 m.): καὶ τὰ πολέμ., καὶ τὸν βίον, τά τε πολιτικά. VIII, 14 f.: καὶ τὸ πρᾶγμα, τόν τε πόλεμον u. s. w., ohne dass eine wesentliche Veränderung des Verhältnisses der so verbundenen Begriffe irgendwie hervorträte, theils die Stelle ib. de Demosth. 9 (Th. VI. S. 158 f.): δυνάμενον καὶ χωρὶς ἀποφάσεως (cf. vorher: οὐ μόνον ὑμᾶς, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους) διὰ τῆς συμπλοκῆς (cf. kurz vorher: περὶ ὧν ἀδικεῖ Φίλ. ἐς ὑμᾶς τε καὶ τοὺς [ἄλλους] Ἑλλ.) τὸ πρᾶγμα δηλῶσαι, in welcher τὲ καί dem οὐ μόνον, ἀλλὰ καί gegenüber einfach eine Verbindung genannt wird. Und wenn nun ausserdem die Beispiele gar nicht selten sind, aus denen unwiderleglich hervorgeht, dass der Grieche die Partikele τὲ καί gerade umgekehrt zur Hervorhebung des vor τέ gesetzten Wortes angewandt habe z. B. ib. A. R. VI, 9 f.: ἀποθανεῖν μὲν γὰρ πᾶσιν ἀνθρ. ὀφείλεται, κακοῖς τε κ. ἀγαθοῖς· καλῶς δὲ κ. ἐνδόξως μόνον τοῖς ἀγαθοῖς. VII, 2 f., wo gezeigt wird, dass Stärke ohne Einsicht nicht genüge: Ἑρμοῦ τε κ. Ἡρακλ. μαθηταί. ib. 12 f. von einer Seuche: πᾶσαν ἡλικίαν κ. τύχην κ. φύσιν ἐῤῥωμένων

τε κ. ἀσθενῶν σωμάτων ὁμοίως διεργαζόμενος ib. de Lys. 10 f.: καὶ παντὶ ὁμοίως ἰδιώτῃ τε κ. τεχνίτῃ φανερόν, denen ich noch viele andere hinzufügen könnte, mir aber noch keines vorgekommen ist, in welchem diese Partikeln zur Hervorhebung des hinter καί stehenden Wortes dienen, und auch nicht denkbar ist, dass dieselben Partikeln bald zur Betonung dieses und bald des andern Wortes gebraucht worden seien, so glaube ich mit einigem Rechte schliessen zu dürfen, einmal, dass wir τὲ καί überhaupt nicht durch: nicht nur, sondern auch, sondern durch das auch die Umstellung der beiden Wörter zulassende: sowohl, wie zu übersetzen haben, und dann, dass sich der Grieche dieser Partikeln gerade da bediene, wo es ihm, wie bei unserm: eben so wohl, wie, darauf ankommt, den vorangehenden Begriff in Beziehung auf den nachfolgenden hervortreten zu lassen. Und weil nun in diesem ganzen Theile des Briefes die von ihnen selbst bestrittene gleiche Hülfsbedürftigkeit der Juden nachgewiesen wird, so sollte es billig keinem Zweifel unterlegt werden, dass hier, wie Cap. 1, 14. u. s. w. durch: eben so wohl, wie übertragen werden müsse. Aus diesen Gründen ist denn auch Rck. II. zum Med. übergegangen und hat demselben die intrans. Bedeutung: einen Vorzug, etwas voraus haben beigelegt, was aber nach ihm heissen soll: nicht einen äusseren, etwa von Gott gegebenen, sondern einen innern; es wird gefragt, ob der Jude besser, vorzüglicher sei, als der Heide, und hierin stimmt d. W. genau mit Rck. überein. Dieser Letztere nimmt zugleich τί οὖν; nicht als Verbindungsmittel weder mit v. 5—8., noch mit irgend etwas Einzelnem, sondern als Zeichen des nun beginnenden Schlusses. Der Ap. fragt, ob der Jude besser sei als der Heide, leugnet dies schlechthin, und führt den Beweis aus der Schrift. Dass nun die vielen Stellen, in denen προέχεσθαι als Med. vorkommt, zur Ableitung dieser Bedeutung auch nicht den geringsten Anhalt gewähren, ist bereits gezeigt worden, und das sollte den Exegeten in Betreff ihrer etwas bedenklich machen. Was aber die Fassung von inneren Vorzügen betrifft, wozu, wie jeder sieht, im Verb. selbst keine Veranlassung oder gar Nöthigung vorhanden sein kann, indem ja das Act. eben so wohl von äusseren wie von inneren gebraucht wird, so steht derselben der Zusammenhang durchaus entgegen. Dass die Juden nicht besser sind, als die Heiden, muss, wenn auch hier nicht der Ort ist, über das wo? zu streiten, doch nach dem

προῃτιασάμεθα allerdings schon vorher gezeigt worden sein; aber Cap. 2, 17—24. beweist nicht, dass die Juden nicht besser sind, sondern dass der Vorzug des Gesetzes ihnen nur hilft, wenn sie das Gesetz erfüllen; Cap. 2, 25—29. nicht, dass die Juden nicht besser sind, sondern dass der Vorzug der Beschneidung für sie nur dann ein Vorzug ist, wenn sie besser sind als die Heiden; endlich Cap. 3, 1—8. nicht, dass die Juden nicht besser sind, als die Heiden, sondern den Worten nach, dass die unbedingte Aneignung der Verheissung zu Absurditäten führt, also dem Sinne nach, dass der Vorzug der Verheissung nur dann ein Vorzug ist, wenn der Jude besser ist, als der Heide. Wie in aller Welt passt da die Frage; „wie nun? sind wir Juden besser?“ sondern nachdem der Ap. gezeigt hat, dass der äussere Vorzug nur ein wirklicher Vorzug ist, wenn ihm ein innerer entspricht, passt allein die Frage: „wie nun? haben wir noch einen Vorzug, worauf wir fussen dürfen?“ „Nein“ oder „nicht unbedingt,“ antwortet der Ap., weil wir vorher behauptet haben, dass die Juden diesen innern Vorzug nicht besitzen, weil sie eben so wie die Heiden in Sünden gefallen sind.“ Daher sind denn noch andere Wege versucht worden. Weil *προεχόμεθα*, wie wir oben gesehen, auch: „etwas zur Entschuldigung vorhalten bedeutet, so haben Hmst., Vnm., Ern., Kpp., Mor., Schtt., Whl., Bnck., M., Fr. es auch in unserer Stelle so genommen. Ern., Kpp., Whl. vereinigen beide Fragen zu einer: *τί οὖν προεχόμεθα*; wogegen sich natürlich nicht der Sprachgebrauch cf. Luc. I. S. 194 f. S. 200 f., wohl aber, wie schon bemerkt, das folgende *οὐ πάντως* und der Zusammenhang auflehnt, Letzteres, weil die Beschuldigung gerade zu Vorwänden die Veranlassung bildet, weswegen Kpp. in der Vereinigung getrennter Sätze noch weiter geht und, *γάρ* wegwerfend und das Semikolon hinter *πάντως* streichend, mit: *οὐ πάντως προῃτιασάμεθα κ. τ. λ.* antwortet. Abgesehen von allen willkührlichen Aenderungen, gestehe ich aber, auch so einen Zusammenhang nicht zu erkennen. Der Ap. geht darauf aus, dem Juden jeden Vorwand zu nehmen; jetzt sucht jener einen neuen und der Ap. giebt ihm denselben selbst in die Hand, indem er erklärt, vorher nicht durchaus oder durchaus nicht behauptet zu haben, dass die Juden eben so wie die Heiden unter der Sünde seien, was er aber doch gethan hat; und was soll dann das *καθὼς γέγραπται*, wenn der Ap. damit nicht geradezu den Widerspruch

zwischen seiner eigenen Meinung und den Aussprüchen der heil. Schrift erklären will? Dagegen geben Mor., Schtt., Bnck., M. dem Verb. die Bedeutung: „einen Vorschutz d. h. Entschuldigungsgrund haben,“ was in προεχόμεθα nicht liegen kann, da προέχεσθαι nur: „(etwas) vorhalten (zur Entschuldigung),“ also: „etwas zum Vorwand gebrauchen,“ aber nicht: „einen Vorwand haben“ heisst. Fr. endlich, welcher diesen Fehler vermeiden und dem Verb. seine ihm eignende Bedeutung erhalten will, übersetzt: „*ne speciosos titulos peccatis praetexere animum inducamus,*“ wogegen aber d. W., Rck. mit Recht erinnern, dass dann προεχώμεθα und in der Antwort μὴ πάντως stehen müsste. Gegen diese aber und gegen die vorige streitet überdies, dass προέχεσθαι im Widerspruch mit dem Sprachgebrauch und seiner ein hinzutretendes Obj. durchaus erfordernden Grundbedeutung hier eben so, wie προφασίζεσθαι, welches die πρόφασις in sich selbst hat und daher eben so gut, wie *c. acc.* Demosth. I. cor. S. 296 in., oder *c. inf.* Plut. Mor. III. S. 411 m., auch allein gebraucht wird ib. II. S. 25 in., absolut stehen soll. So sehe ich denn keinen andern Ausweg, als dass wir uns wieder zum Passiv zurückwenden, dessen Vorkommen, wenn auch selten, doch durch die auch von Rck., d. W., A. citirte Stelle Plut. Mor. VI. de Stoic. rep. 13. (S. 62 f.): κατ' οὐθὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός jedenfalls ausser Zweifel gestellt wird und wofür Scapula in seinem Lex. auch einen Gregor als Gewährsmann anführt. Freilich die von O., Rch. für das Pass. in Anspruch genommene Bedeutung: vorgezogen werden ist aus dieser Stelle so wenig herauszubringen, wie aus dem Act. προέχειν herzuleiten, welches: etwas voraus haben, in etwas hervorstehen, absolut gebraucht also: ausgezeichnet, besser sein im Verhältniss zu einem Andern cf. Ceb. tab. S. 49 f. S. 50 m. Luc. II. Harm. 2 f., aber nicht: voranstellen, vorziehen bedeutet; aber die Bedeutungen: übertroffen werden, nachstehen, im Nachtheil sein, wie προέχειν übertreffen, voranstehen, im Vortheil sein heisst, sind von d. W. der allegirten Stelle ausdrücklich zugestanden worden und die Bemerkung Thl.'s V. gegen Mtths., dass der pass. Gebrauch eines act. Verbi mit neutraler Bedeutung sehr ungewöhnlich sei, wird theils durch das wirkliche Vorkommen des Pass. in dieser Bedeutung (in der Bedeut.: vorgehalten werden findet es sich auch Plut. Mor. V. de sollert. animal. 27. (S. 474 f.) 30 f.), theils durch die Analogie von ὑπερ-

ἔχειν, ὑπερέχεσθαι Plat. VII. Parm. S. 183 (S. 150 d.) und theils dadurch, dass die Bedeut. von ἔχειν auch hier eigentlich nicht neutral ist, wohl genügend beantwortet. Aber allerdings, für die Juden war zu einer solchen Frage keine Veranlassung gegeben worden, wohl aber für die Heiden, welche an allen jenen von Cap. 2, 17. an der Reihe nach durchgegangenen Vorzügen keinen Antheil hatten, was für alle diejenigen, welche im Namen der Juden fragen lassen: „haben wir einen Vorzug?" gar keiner Worte bedarf, weil sie ja eben damit den Heiden die Berechtigung zur entgegengesetzten Frage einräumen. Dennoch wird die Möglichkeit von Rck. mit folgenden Gründen bestritten: 1) ist nirgend eine Spur zu finden, dass der Ap. hier mit den Heiden rede 2) ist eine solche Frage in Bezug auf v. 1. 2. überflüssig 3) ja in Bezug auf v. 5—8. übel angebracht. Was den zweiten von diesen Gründen betrifft, so sehe ich, da v. 1. gefragt hatte, worin der Vorzug des Juden bestehe und v. 2. denselben für sehr gross erklärt hatte, nicht ein, warum nun, nachdem der Ap. den Juden mit seinen Prätensionen abgewiesen, die Frage des Heiden: „wie nun? stehen wir noch im Nachtheil?" nicht als vollständig motivirt erscheinen sollte; rücksichtlich des dritten kann es keinem Zweifel unterliegen, dass, da nach Rck.'s eigner Erkl. der Ap. in diesen Versen gezeigt hat, zu welchen Absurditäten den Juden sein Trotzen auf die unbedingte Geltung der Verheissungen führe, der Heide, wenn nun der Jude mit seinen widersinnigen Folgerungen durchgefallen war, zu derselben Frage veranlasst und berechtigt sein musste; der erste aber erledigt sich durch die Erwägung, dass, wenn der Ap. von seinen jüd. Gegnern, wie er v. 8. gethan, für's Erste Abschied genommen und sie zum Beweise davon als τινές und noch mehr in dem Relativsatze ὧν τὸ κρίμα ἔνδικον in die dritte Person gestellt, er jetzt sich unmöglich in Beziehung auf sie der communicativen Redeweise mehr bedienen konnte, dass er ferner gerade hier als Sachwalter der Heiden gegen die angemassten Prätensionen der Juden den Ersteren jedenfalls näher steht, als den Letzteren, und dass er daher an dieser Stelle, wenn er mit den Einen von Beiden communiciren wollte, schicklicherweise nur die Heiden in seine nähere Gemeinschaft einschliessen konnte cf. Cap. 11, 13. mit Cap. 15, 1. Dass sich der Ap. vorher v. 5. bis 8. unter die Zahl der Juden miteingeschlossen, kann hiegegen gar nicht eingewandt werden, da der dortige Fall mit dem

jetzigen gar keine Vergleichung leidet; dort führte er seinen Gegner redend ein und es ist gar nicht nöthig, ja es ist sogar nicht einmal zulässig, dass sich der Ap., mit Ausnahme der ihm angedichteten und von ihm zurückgewiesenen Lästerworte, mitbegreife.

Wir gehen nun zur Erkl. von *οὐ πάντως* über und es entsteht die Frage, ob durch diesen Ausdruck das *προεχόμεθα* nach Klln., Mtths. bedingt, oder nach Psct., Kpp., Strr., Schlsn., Mor., Whl., d. W., Fr., O., Ph., Thl. V. unbedingt verneint werden solle. Win., Rck., Thl. II. lassen die Sache dahingestellt, obgleich sich der Erste mehr zur letzteren Auffassung hinneigt, der Zweite schliesslich für eben dieselbe entscheidet. Wenn es an sich undenkbar ist, dass eine nur einigermassen gebildete Sprache eine so überaus verbreitete und eine so wichtige Materie, bei welcher ein Missverständniss möglicherweise über Tod und Leben, gewiss aber über die einflussreichsten Dinge entscheiden kann, ungeregelt gelassen haben sollte, so ist um so mehr zu bedauern, dass die bisherigen Bemühungen, die Sache zum Austrage zu bringen, nicht über vier oder fünf, noch dazu grösstentheils vererbte, Beispiele hinausgekommen sind, einzelne Beispiele aber um so weniger zu etwas führen können, als in sehr vielen die eine Bedeutung so gut möglich ist wie die andere und dagegen nur wenige angeführt werden können, in denen die Möglichkeit nur der einen von beiden ganz klar am Tage liegt. Diese letze Wahrnehmung ist denn wohl ein Grund mehr zu der Annahme, dass es da nicht an allen Gesetzen fehlen könne. Nach dem, was sich mir aus aufmerksamem Lesen ergeben hat, unterscheidet die griech. Sprache zwischen solchen Ausdrücken dieser Art, bei welchen die Stellung der Negation auf die Bedeutung gar keinen Einfluss übt, und zwischen solchen, bei welchen ein solcher Einfluss Statt findet. Zur ersten Classe gehören *οὐ τὸ παράπαν*, *οὐχ ὅλως* und das am Häufigsten vorkommende *οὐ πάνυ* (*πάνυ μή* habe ich nur einmal Plut. Mor. VI. adu. Colot. 27 in. gefunden), welche, mag die Negat. vorn oder hinten stehen, immer die Negat. vom Adv. bestimmt, und andrerseits *οὐ παντάπασι* und *οὐ παντελῶς*, welche in beiden Fällen das Adv. von der Negat., negirt werden lassen; zur zweiten sind die übrigen, und unter ihnen *οὐ πάντως*, zu rechnen, bei welchen die Negat. wenn sie vorn steht, das Adv. negirt, wenn sie hinten steht, vom Adv. bestimmt wird. Allein wie im Latein. bei *ne*, *neque*, *neue*, *ne quidem*, *nisi* u. s. w. das

Adv. nur hinten stehen kann, bei *nullus, nemo, nunquam, nusquam* u. s. w. diese Stellung wenigstens den Vorzug hat, so scheint es sich auch im Griech. von selbst zu verstehen, dass *οὐδέ*, *οὔτε*, *οὔπω*, *οὔποτε* (und dieselben mit *μή*), *εἰ*, *ἐάν*, *ἄν* in ders. Bedeut, *ὅταν*, *μή* in seiner fin. Bedeut., *ἵνα μή* u. s. w. das Adv. nicht vor sich leiden, und es ist wohl erklärlich, wenn einige andere Wörter, wie *οὐδείς*, *μηδείς* (cf. Plut. Par. II. Fab. M. 3 (S. 143 in.) mit ib. Mor. I. consol. ad Apoll. 27. (S. 267 m.) *οὐκέτι* und, wie es scheint, auch *γάρ*, *ἄν* dasselbe lieber entweder hinter sich oder wenigstens hinter der Neg. haben, und wir müssen diesen Wörtern selbst bei der ersten Classe von Ausdrücken dieser Art die Möglichkeit eines Einflusses zugestehen, wie dies wenigstens in Betreff der Ausdrücke *οὐ πάνυ* aus Luc. I. diall. deor. mar. 5, 2 f. II. Phal. alt. 6. III. Anach. 19 in. 31 f. Philops. 8. Plat. VIII. Phaedr. S. 3 in. (S. 228 c.) und *οὐ παντάπασι* aus ib. Eryx. S. 253 (S. 401 c.) ib. f. (e.) S. 254 in. (S. 402 a.) deutlich hervorgeht. Die Stellen Plat. I. apol. Socr. 24. Aristot. Metaph. XII, 77. Eth. Nic. IV. 3, 23. Sext. Emp. Th. I. I. 7, 14. Luc. II. abdic. 22. Plut. Par. I. Sol. 25 (S. 190 in.) IX. Dion 2 f. gehören nicht hierher, weil in ihnen die Neg. gar nicht zum Adv. gehört. Es würde zu weit führen, wenn ich von allen verschied. Adverbien alle mir vorliegende Beispiele namhaft machen wollte und ich will mich daher auf die 83 von *οὐ πάντως* und die 20 von *πάντως οὐ*, welche ich mir bis jetzt angezeichnet habe, beschränken. Die ersteren stehen 1) Plat. V. Resp. V. S. 170 f. (S. 454 d.) 2) ib. VII. Crit. S. 126 in. (S. 107 d.) 3) ib. m. (e.) 4) Epict. man. 1, 5. 5) Theophr. de causs. plantt. 6, 25 f. 6) Aristot. Metaph. 5, 11 (S. 150 f.) 7) ib. 8, 5 f. 8) ib 9, 6 f. 9) ib. 10, 3 m. (S. 217 f.) 10) ib. de somn. 3 S. 149 f. 11) ib. Polit. 1, 3. (S. 18 in.) 12) ib. 2, 1 in. 13) ib. 2, 2 (S. 36 f.) 14) ib. 6, 1 f. 15) ib. Rhet. 1, 13 (S. 58 m.) 16) ib. 1, 15 in. 17) ib. Problemm. 26, 50 in. 18) Herod. 5, 34. 19) ib. 6, 3. 20) Sext. Emp. Th. I. I. 4, 10. 21) ib. 27, 202. 22) ib. II. 1, 10. 23) ib. 8, 83. 24) ib. 13, 148. 25) ib. 13, 187. 26) ib. Th. II. I. 10, 182. 27) ib. 10, 197. 28) ib. 10, 208. 29) ib. 10, 226. 30) ib. 13, 281. 31) ib. 13, 283. 32) ib. II, 49. 33) ib. 92. 34) ib. V, 30. 35) ib. 36) ib. 43. 37) ib. 80. 38) ib. VII, 42. 39) ib. 197. 40) ib. 224. 41) ib. 232. 42) ib. 264. 43) ib. 357. 44) ib. 443. 45) ib. VIII, 129. 46) ib. 336. (S. 497.) 47) ib. 339. 48) ib. 381. 49) ib. 412. 50) ib. 51) ib. 424. 52) ib. 53) ib. 437. 54) ib. 479. 55) ib. X, 17. 56) ib. 151. 57) ib. XI, 18. 58)

ib. 65. 59) ib. 66. 60) ib. 97. 61) ib. 98. 62) ib. 105. 63) ib. 235. 64) Luc. II. Hermot. 27 (S. 43 f.) 65) ib. 28 (S. 44 f.) 66) ib. 65 f. 67) ib. 66 f. 68) ib. quom. hist. sit conscrib. 60 f. 69) ib. Tyrannic. 13 in. 70) ib. abdic. 26 in. 71) Plut. Mor. I. de amicor. mult. 4. 72) ib. de tuend. san. praecc. 7 (S. 292 f.) 72) ib. II. apophth. Lac. Ages. 7. 74) ib. de fort. Rom. 9 in. 75) ib. de Alex. s. uirt. s. fort. or. II, 6 f. 76) ib. IV. consolat. ad ux. 8 f. 77) Ptolem. de appar. fixx. in Fabric. bibl. Gr. IV. p. I. S. 425 in. 78) Jos. Antt. VIII. 9 §. 1. 79) Orig. in Joh. tom. I. 40 (T. IV. p. 415). 80) ib. c. Cels. III. c. 79 p. 499. 81) Gregor. Nyss. c. Apollinar. T. II. p. 695. 82) Epiph. haer. 36, 6. und im N. T. 83) 1. Cor. 15, 10. und an später gefundenen Beispielen 84) Plat. VI. Legg. VIII. S. 296 f. (S. 841 c.) 85) Aristot. Rhet. 1, 13. (S. 58 in.) 86) ib. 2, 24. (S. 132 m.) 87) ib. Probl. 10, 47 in.; die letzteren Hom. Od. 19, 91. 20, 180. ib. Jl. 8, 450. Aesch. Prometh. v. 1053. Plat. III. Gorg. 51 f. ib. VIII. Phaedr. S. 57 in. (S. 266 d.) Sext. Emp. Th. I. I. 28, 206. II. 9, 87. ib. Th. II. II, 90. III, 54. V, 104. VIII, 437. IX, 405. 427. 428. X, 305. XI, 55. Luc. III. Anachars. 17 in. Plut. Mor. III. de Jsid. et Osir. 48 f. und im N. T. 1. Cor. 16, 12. In den letzteren ist in allen ohne Ausnahme deutlich, dass die Negat. durch das Adv. bestimmt werde; was die ersteren betrifft, so ist in den Stellen No. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 17. 20. 21. 22. 23. 28. 29. 30. 32. 33. 37. 39. 40. 47. 53. 55. 59. 60. 61. 64—67. 70. 71. 74. 76. 78. 79. 80. 87. mehr oder weniger an sich, in Nr. 15. 35. 49. 50. 51. 52. aus dem Vorhergehenden, in No. 1. 5. 10. 11. 13. 14. 16. 24. 25. 26. 31. 34. 36. 38. 41. 43. 44. 45. 46. 48. 54. 57. 58. 62. 68. 75. 77. 85. 86. aus dem Nachfolgenden klar, dass durch die Negat. das Adv. verneint wird; in No. 12. wird die entgegengesetzte Bedeut. aus (ἵνα) μή, in No. 18. 19. aus οὐδείς, in No. 42. 63. aus γάρ, in No. 79. durch οὐδέ, in No. 72. durch μηδέ, in No. 69. 73. durch εἰ und in No. 81. 82. durch ἄν erklärlich; in den wenigen übrigen wird die Möglichkeit der andern d. h. der durch die Negat. des Adv. entstehenden nich bestritten werden können. Nur in den Beispielen Nr. 27. und 56. scheinen die Schwierigkeiten unüberwindlich. Indessen s c h e i n e n sie es wohl nur, indem wir entweder das Adv. von der Negat. trennen und im ersteren Falle mit ῥηθήσεται, im letzteren mit ἀμερεῖ verbinden, oder noch besser die Negat. betonen und, das Adv. nicht in seiner ganzen Schärfe

nehmend, der gegnerischen Meinung, welche das *πάντως* behauptet hatte, gegenüberstellen können. Unmöglich kann ich mich entschliessen, eine sich in so überaus vielen Fällen als richtig bewährende Annahme um zweier oder dreier schwierigen Beispiele willen fallen zu lassen; doch halte ich die Acten über diesen bisher noch wenig behandelten Gegenstand für noch nicht geschlossen, habe hier nur mein Scherflein zur Untersuchung beitragen wollen und würde jedem, dem dazu mehr Fähigkeit und Musse gegeben ist, auch die übrigen von mir gesammelten Stellen gern mittheilen. Es entsteht nun aber die neue Frage, ob diejenigen von diesen Ausdrücken, bei welchen die Stellung der Negation von Einfluss auf die Bedeutung ist, da, wo sie für sich allein stehen, in einer andern Bedeutung genommen werden können, als in derjenigen, welche die jedesmalige Stellung der Negation ihnen anweist? aber wenn wir erwägen, dass sich da, wo sie n i c h t allein stehen, die Veränderung der Bedeutung auf die vorstehend angegebenen Fälle beschränkt, so werden wir, wenn wir nicht etwa mit Herrn von Talleyrand dafür halten, dass die Sprache dem Menschen nicht zur Offenbarung, sondern zur Verhüllung seiner Gedanken gegeben sei, diese Frage verneinen müssen, und wenn ich nun gleich von *οὐ πάντως* ein derartiges Beispiel nicht aufzutreiben im Stande gewesen bin, so wird diese Annahme wenigstens durch die Stellen, in welchen *οὐ πάνυ* allein die Antwort auf eine vorhergehende Frage bildet, Plat. VIII. dial. de uirt. S. 214 f. (S. 377 a.) Luc. I. contempl. 12. II. Hermot. 13 f. bestätigt. Wir werden daher auch in unserer Stelle annehmen müssen, dass nicht *οὐ* durch *πάντως* bestimmt, sondern umgekehrt *πάντως* durch *οὐ* verneint werde; und dies ist, wie wir gleich sehen werden, das zu Erwartende und dem Vorhergegangenen allein Entsprechende. Was die Bedeutung betrifft, so heisst *πάντως* nicht: g a n z u n d g a r, oder d u r c h a u s, sondern: i n j e d e m F a l l e, i n j e d e r B e z i e h u n g, wie aus folgenden Stellen erhellt: Herod. 2, 42 m. 8, 68 (ι) Luc. I. uitt. auct. 6: *ὥστε ὠνήσομαι πάντως αὐτόν.* II. Hermot. 37: *ἔχει δὲ πάντως ὁ ἕτερος* und *ὁ ἕτερος πάντως ἔχει.* III. Paras. 31. Plut. Mor. V. Reip. ger. praecc. 13 (S. 74 f.): *πάντως δ' ἄφες.* ib. Par. V. Nic. 11 in. VIII. Demetr. 4. u. s. w., und diese Bedeut. passt nun hier wieder zu der vorhergegangenen Behauptung des Juden: *κατὰ πάντα τρόπον προέχομεν* ganz vorzüglich. „Was hat der Jude vor dem Heiden voraus?“ hatte der Ap. zu Anfang des

Cap. gefragt. „In jeder Beziehung viel“, war die Antwort des Juden gewesen und bis auf einen τρόπος, nehmlich die Erfüllung des Gesetzes, welche den Juden fehlte und ohne welche freilich alle übrige Vortheile ihre Kraft verlieren und in eben so viele Nachtheile umschlagen, hatte der Ap. einstimmen können. Jetzt hatte er gezeigt, wohin den Juden sein Vertrauen auf die unbedingte Geltung der Verheissungen führe, und nun fragt er von Neuem im Namen der Heiden: „Wie nun? stehen wir im Nachtheil?“ Und jetzt antwortet er selbst: „Nicht in jeder Beziehung“, also: „nicht unbedingt; denn u. s. w.“ Die übrigen Vortheile der Juden, auf welche er ja späterhin wieder zu sprechen kommt und welche er niemals aufhört, ihrem ganzen Werthe nach anzuerkennen, bleiben somit und treten jeden Augenblick wieder in Kraft, sobald nur der Jude die ihm gestellte Bedingung erfüllt oder, wenn er das einmal nicht kann, sich dem wegen der Verheissung ihm zuerst dargebotenen Ev. zuwendet. Freilich, in einem gewissen Sinne konnte es auch *πάντως οὐ*, wenigstens *οὐ τὸ παράπαν* heissen, weil nehmlich in Folge des beiderseitigen Sündenfalles und in so fern selbst die dargebotenen Vortheile wegen der damit Hand in Hand gehenden grösseren Zurechnungsfähigkeit in eben so viele Nachtheile umgeschlagen waren cf. Cap. 2, 12. zweite Hälfte, eine vollkommene Gleichstellung der Juden und Heiden *quoad effectus* erfolgt war, und dieser Umstand erklärt uns die sonderbare Erscheinung, dass *οὐ πάντως* von den Einen: nicht ganz und gar übersetzt wird, während die Andern auf der entgegengesetzten Bedeutung bestehen zu müssen meinen. Dass aber die Sache ganz gleich zu stehen kommt, wir mögen nun *προεχόμεθα* als Med. von den Juden oder als Pass. von den Heiden verstehen, ist bereits oben erinnert worden. Aber die Ansprüche, wenn auch zur Zeit als ruhende zu betrachten, bleiben doch Ansprüche, die unter Umständen wieder geltend gemacht werden können, und die angebotenen Gaben, wenn auch zur Zeit von der Hand gewiesen, können doch wieder zur Hand genommen werden und hören, selbst zurückgewiesen, nicht ganz auf, den Menschen zu bearbeiten und ihm zuzurufen, *ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιαν αὐτὸν ἄγει.* Nun bleibt nur noch *προῃτιασάμεθα* zu erklären übrig, welches bedeutet: wir haben oben d. h. zuvor cf. *προέγραψα* Eph. 3, 3. und *προπαρεμυθησάμεθα* Sext. Emp. Th. II. IX. adu. Phys. 293, nicht: überführt; denn das heisst *αἰτιᾶσθαι* nicht

und kann es auch nach seinem Ursprunge nicht heissen, sondern: **beschuldigt, angeklagt.** Wenn Rch. sich für jene Bedeut. auf Polyb. III, 103 und Xen. Memor. II. 4, 7. beruft, so wird von Rck. dagegen bemerkt, dass die erstere Stelle nicht beweisen kann, weil die Beschuldigung eine falsche, die letztere aber falsch angegeben ist. Dass *αἰτιᾶσθαι* die Bedeut. **überführen** nicht habe, dafür sprechen ausser der Stelle selbst, welche wohl auf eine **Beschuldigung**, aber nicht auf eine **Ueberführung** zurückweisen kann, welche einmal noch nicht dagewesen, theils solche Stellen, in denen ausdrücklich gesagt wird, dass die Beschuldigung unerwiesen ist, wie Luc. I. Prometh. 11. Plut. Mor. I. S. 154 in.: *ἀναίτιον* Par. II. Alc. 20: *ἀκρίτους*. V. Cim. 17: *ἀδίκως*. IX. Arat. 45, theils solche, in denen erst in einer besonderen Bemerkung ausgesprochen ist, dass die Beschuldigung ganz oder theilweise gegründet gewesen, wie Plut. Mor. II. S. 190 m.: *δικαίως*. IV. S. 163 m. Par. VI. Pomp. 21 cf. infra: *ὅπερ ἦν ἀληθές*, theils solche, in denen Personen oder Dinge beschuldigt werden, bei welchen an Ueberführung gar nicht gedacht werden kann, wie Plut. Mor. I. S. 271 m.: *τὴν ἑαυτοῦ ἀτυχίαν* III. S. 146 m.: *τὸν θεόν*. S. 275 m. IV. S. 295 m. V. S. 304 m. S. 317 f. VI. S. 89 m. Par. II. Coriol. S. 241 f. IV. Lys. S. 162 m. Sull. S. 205 in. VI. Pomp. S. 109 in. Luc. I. de merc. condd. 27: *τὴν τύχην*, wozu auch diejenigen Stellen gehören, in welchen der Mensch die Beschuldigung gegen sich selbst richtet, wie Demosth. I. Ol. III. S. 28 m. Epict. man. S. 4 in. Ceb. tab. S. 45 f. Luc. I. diall. mortt. 27, 2. IV. de electr. 6 f. Plut. Mor. III. S. 269 m., theils endlich solche, in denen der Gegenstand der Beschuldigung der Art ist, dass es keiner Ueberführung bedarf, wie Plut. Par. I. comp. Thes. c. Rom. 6: *ἀπαιδίαν* (sc. *τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα*). Was die Composition des Verbi mit *πρό* betrifft, so sagt O. zu wenig, wenn er angiebt, dass es sich im N. T. nur in unserer Stelle finde; ich habe es auch sonst nicht weiter gefunden und es ist leicht möglich, dass es gar nicht weiter vorkomme; aber der Grieche verfährt mit seinem Componiren und Decomponiren noch viel ungebundener, als der Lateiner. Uebrigens steht das Verb. hier, wie gew., mit *accus. pers.* und *inf. rei crimini datae* und kann daher nach Lchm., Fr., Rck., A. hinter *γάρ* kein Komma gesetzt werden, als ob das hinter dem Komma Stehende *acc. c. inf.* wäre. Auch das von Ph. supplirte *τοῦ* vor dem Inf. ist daher nicht zuzulassen. Wo aber ist nun die frühere

Beschuldigung zu finden? Wie ich schon oben gezeigt habe, finden wir sie einzig und allein in Cap. 1., wo wir sie nach der Ordnung der Materien auch allein zu suchen haben; denn das zweite Cap. spricht nicht mehr von der Sünde als solcher, sondern von der Schuld und vom Gericht. *πάντας* bezeichnet an dieser Stelle nicht sowohl die Ausdehnung auf die ganze Menschheit im Allg., wie dies Rck. will, sondern nach Mtths. die auf alle Beide, Juden und Heiden cf. Dion. Hal. A. R. IV, 31 in.: *κατὰ τοὺς ἁπάντων κοινοὺς, Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, νόμους*. *ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι*, der Sünde unterworfen sein, mit dem Bilde der Knechtschaft und daher mit Einschluss des Lohnes, welcher von ihr zu erwarten ist cf. nachher *ὑπὸ νόμον εἶναι* Cap. 6, 14. 15. Gal. 4, 4. *γάρ* beweist das *οὐ πάντως προεχόμεθα*: „Warum stehen wir Heiden gegen die Juden nicht unbedingt im Nachtheil?" Antw. „Weil der Jude eben so wohl wie der Heide Sünder und als solcher dem göttlichen Gerichte verfallen ist." Allein das ganze Cap. 1, 18—32. enthaltene Sündenregister war nur vom Ap. entworfene Schilderung ohne andere Beglaubigung als die allg. Erfahrung, und wenn auch der Jude oder Judenchrist und selbst der Christ gewordene Heide in Absicht der Heiden schon deshalb keine Einwendung zu machen geneigt war, weil bei dem Heiden das die grösste Sünde war, dass er eben Heide war, so konnten doch von Ersteren in Absicht der Juden Zweifel erhoben werden. Indem sich daher der Ap. in Betreff jener Schilderung absichtlich nur des Verb. *αἰτιᾶσθαι* bedient, erweist er nunmehr seine Berechtigung zur Beschuldigung auch der Juden durch die Schrift. Noch muss die in einigen Handschriften sich findende Lesart: *τί οὖν προκατέχομεν περισσόν ῃτιασάμεθα γάρ κ. τ. λ.*, so wie die andere bei Theodoret: *τί οὖν κατέχομεν περισσόν; ῃτιασάμεθα γάρ κ. τ. λ.* angeführt werden, welche jedoch beide sehr wenig für sich haben. Der Syrer übersetzt nicht eben so, wie dies namentlich von d. W., Rck., Thl. V. fälschlich angegeben wird, sondern: ܡܢܐ ܗܟܝܠ

ܐܚܝܕܝܢܢ ܝܬܝܪܬܐ: ܩܕܡܢ ܬܚܡܢ ܥܠ ܝܗܘܕܝܐ

das heisst: *τί οὖν ἔχομεν περισσόν*, oder *τί οὖν προέχομεν*, oder, wenn, wie von den meisten Auslegern geschieht, *προεχόμεθα* = *προέχομεν* genommen wird, genau wie der *textus receptus* hat, *τί*

οὐκ προεχόμεθα; προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους κ. τ. λ. und er stimmt daher bis auf die Auslassung von *οὐ πάντως* durchaus mit diesem Letzteren überein; denn ܐܚܕ heisst ja eben so wohl *εἶχε* wie *κατεῖχε*, wird auch von der Peschito eben so wohl für *ἔχειν* z. B. Mtth. 14, 5. Mc. 16, 8. 1 Cor. 7, 2. Phil. 2, 29. wie für *κατέχειν* z. B. Luc. 4, 42. 14, 9. Rom. 1, 18. 2 Thess. 2, 7. gesetzt, und es ist vielmehr zu vermuthen, dass jene Lesarten *προκατέχομεν* und *κατέχομεν περισσόν* nur aus dem Syrer durch Missverständniss des Wortes ܐܚܝܕܝܢܢ enstanden seien.

v. 10—18. Die Worte des zehnten und noch mehr die des elften Verses erinnern an den vierzehnten Psalm und wenn wir dort in den LXX. nachsehen, so finden wir wenigstens einen Anklang aus dem ersten Verse desselben in v. 10. und den Schluss des zweiten Verses in v. 11. Das Uebrige aber, was der Ap. hier in v. 12—18. zusammengestellt hat, finden wir dort Alles genau in v. 3. Vergleichen wir aber den Text der LXX. mit dem Urtexte, so finden wir in diesem nur den hebr. Text für die Anfangsworte: *πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν, οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* d. h. den Inhalt unseres zwölften Verses, und alles Uebrige suchen wir in diesem ganzen Psalme vergeblich. Weil wir es aber an andern Orten zerstreut und zwar in den LXX. zum Theil wörtlich, zum Theil mit geringeren oder grösseren Abweichungen und Auslassungen dennoch finden, so müssen wir annehmen, der Ap. habe die Stellen aus dem griech. Texte nach dem Gedächtniss angeführt und zu einem Gemählde vereinigt. In den dritten Vers von Ps. 14. der LXX. ist aber der ganze Inhalt von v. 13—18. unserer Stelle wohl aus dem cod. Vatic. der LXX. gekommen, in welchem wir denselben zu Ps. 14. auf den Rand geschrieben finden.

v. 10. ist, wie bereits gesagt, dem ersten Verse von Ps. 14. entnommen, welcher im Urtexte: אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ עֲלִילָה אֵין עֹשֵׂה־טוֹב und in der griech. Uebersetzung der LXX.: *εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ, Οὐκ ἔστι θεός. διέφθειραν καὶ ἐβδελύχθησαν ἐν ἐπιτηδεύμασιν, οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* lautet. Aus der Vergleichung Beider geht hervor, dass die Uebersetzung im Ganzen mit dem Original über-

einstimmt; nur sind die beiden Hiphil im Griech. intrans. genommen und daher ihr Object עֲלִילָה durch ἐν ἐπιτηδεύμασι gegeben worden, und ausserdem ist dem אֵין עֹשֵׂה־טוֹב, welches im Hebr. in v. 1. allein steht, aus v. 3. der dort befindliche Zusatz אֵין גַּם־אֶחָד, in der griechischen Uebersetzung: οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός hinzugefügt worden. Dafür steht nun in unserer Stelle nur: οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς und wir ersehen daraus, dass der Apostel den Schluss dieses Verses, als am Meisten zur Einleitung der nun folgenden Schilderung passend, herausgenommen und, ohne dem Inhalte desselben auch nur im Entferntesten zu nahe zu treten, nur durch Veränderung der Form dem Context seiner Rede angepasst hat. עֹשֵׂה־טוֹב oder ὁ ποιῶν χρηστότητα ist gewiss eben so wenig der, welcher die vollkommene Erfüllung des Gesetzes zu Stande bringt, wie לֹא עֹשֵׂה־טוֹב der zwar genannt werden könnte aber nicht genannt werden wird, welcher sich etwa hier und da eines kleinen Verstosses gegen eines oder das andere der Gebote schuldig macht, sondern vielmehr und ganz vorzüglich in dieser Stelle des Psalmen nach den beiden vorangegangenen Hiphil der ist, dessen ganze Lebens**richtung** und daher auch Lebens**weise** im Allg. und in ihren am Meisten hervortretenden Zügen von den Vorschriften des Gesetzes abweicht, und wenn daher der Ap. auf der einen Seite sicherlich nicht ὁ ποιῶν χρηστότητα durch δίκαιος übersetzt haben würde, so stand ihm auf der andern auch nicht das Mindeste im Wege, das negative οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα in οὐκ ἔστι δίκαιος zu verwandeln. Durch οὐδὲ εἷς aber gab der mit dem Urtext genau Bekannte das dort befindliche אֵין גַּם־אֶחָד mindestens eben so gut, wie die LXX. durch ihr ἕως ἑνός wieder cf. Luc. II. S. 399 f. Plut. Par. III. Marc. S. 140 m.

v. 11. Der v. 2. des Psalmen lautet im Hebr.: יְהוָה מִשָּׁמַיִם הִשְׁקִיף עַל־בְּנֵי־אָדָם לִרְאוֹת הֲיֵשׁ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים und im Griech.: Κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψεν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, τοῦ ἰδεῖν, εἰ ἔστι συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν. Wir finden also bis auf die Einschaltung des im Griech. nothwendigen ἢ eine sehr treue Uebersetzung. Wenn der Ap. mit

Uebergehung des im Psalme zu Grunde liegenden Bildes nur die Schlussworte beibehielt, so musste er sich zur Verwandlung des *εἰ* in das nach Weglassung des Eingangs in den Context allein passende *οὐ* durch die im dritten Verse des Psalmen enthaltene Antwort berechtigt fühlen; denn wenn Gott nachsieht, ob Jemand klug sei und nach Gott frage, und es findet sich, dass Alle abgewichen und untauglich geworden sind und kein Einziger Gutes thut, so ist damit auch gesagt, dass keiner klug sei und nach Gott frage. *συνιών* für *συνιείς*, indem LXX. und N. T. die Form in *μι* auch mit der in *εω* vertauschen cf. Win.; *συνιών* aber, wie wir es in den LXX. a. a. O. finden, ist von einer Form *συνίω* abzuleiten cf. Bttm. gr. Gr. Aufl. 15. S. 235. §. 8. 5.

v. 12. Dies ist vollständig v. 3. des Psalmen nach dem Urtext: הַכֹּל סָר יַחְדָּו נֶאֱלָחוּ אֵין עֹשֵׂה־טוֹב אֵין גַּם־אֶחָד, welchen die LXX. so übersetzen, wie wir es eben in unserm zwölften Verse finden. Hier ist הַכֹּל eigentlich *τὸ πᾶν* oder *τὸ ὅλον* sc. *τοῦ ἀνθρωπείου γένους;* aber es ist doch am Ende dasselbe, wenn dafür *πάντες* gesetzt wird. יַחְדָּו würde ich hier lieber als verstärkte Wiederholung von הַכֹּל nehmen, wie Lth.: „alle abgewichen und allesammt untüchtig“ und Gsn. in seinem Lexicon; aber allerdings zeigt יַחְדָּו auch an, dass zweierlei zu gleicher Zeit geschieht, wie Ps. 4, 9: יַחְדָּו אֶשְׁכְּבָה וְאִישָׁן. So haben es LXX. hier genommen und *ἅμα* sagt, dass *ἐκκλίνειν* und *ἀχρειοῦσθαι* zu gleicher Zeit Statt finde cf. Sext. Emp. Thl. I. IX. adu. Phys. 232. אלח heisst im Arab. in *conjug.* 8. إِيْتَلَخَ: sauer werden, verderben von leiblichen Dingen, wie Milch u. s. w.; im Hebr. kommt es uur im Niphal vor und wird dann von sittlicher Verderbtheit gebraucht. Im Griech. ist von *ἀχρεῖος*, unnütz, das Verb. *ἀχρειοῦσθαι*, unnütz, unbrauchbar werden, verderben, gebildet worden. Nach Mich., Kpp., Thl. I., Klln., Fr., A. spricht der Ap. in diesen ersten Versen das allg. Thema aus, welches er nachher im Einzelnen ausführt, weil diese Worte zu stark vom Texte abweichen, um sie für Allegate zu nehmen; allein einerseits ist doch die Uebereinstimmung bei Weitem grösser als die Abweichung und andrerseits finden sich in den folgenden Versen ganz ähnliche Abweichungen, und mit Recht

bemerkt M., dem Rck., d. W. folgen, dass der Ap., nachdem er einmal durch *καθὼς γέγραπται* die Einführung des Schriftworts vorbereitet, sich nicht mehr der eignen Worte bedienen konnte; auch konnte ja den Ap. nichts hindern, das allg. Thema in einem Allegate auszusprechen.

v. 13. Die erste Hälfte ist aus Ps. 5, 10. und heisst im Hebr.: קֶבֶר פָּתוּחַ גְּרוֹנָם לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן. In den LXX. stehen die Worte, weil die Ueberschrift nicht mitzählt, ib. v. 9. gerade so, wie wir sie in unserm Verse finden. Wenn ihr Schlund oder ihre Kehle ein offenes Grab genannt wird, so liegt da entweder nach O., Rck., Fr. die Blutgier eines Raubthiers, dessen Rachen geöffnet ist, um Alles zu verschlingen, oder nach Pel., Est., Bg., Thl. der verpestende Geruch eines offenen Grabes, mit welchem die Verderben athmende Verleumdung verglichen werden soll, als Bild zu Grunde. Ph., Mtths. finden das *tert. comp.* im Verderben Bringenden, was aber die Berechtigung zur Vergleichung eben unentschieden lässt. Der ersten Auffassung scheint entgegenzustehen, dass man dann erst die Blutgier des Menschen mit dem Rachen eines Raubthiers und dann wieder diesen mit dem offenen Grabe vergleichen müsste, dass ferner ein offenes Grab zwar Dünste aushaucht, aber nichts verschlingt, im Fall es aber noch ler ist und dann nach Fr. an seine Bereitschaft zur Aufnahme des Todten gedacht werden soll, doch immer nur zur Aufnahme e i n e s und zwar des für dasselbe b e s t i m m t e n Menschen bereit ist, und dass der Zusammenhang mehr an giftige Reden als an blutige Thaten denken lässt. Ueberhaupt sind beim Grabe, wenn es geöffnet ist, die Ausdünstungen das Einzige, wodurch es nach aussen zu wirken im Stande ist, und daher finden wir, wenn von diesen abgesehen wird, überall, wo sonst noch mit *τάφος* verglichen wird, dass entweder sein widerlicher Inhalt, wie Mtth. 23, 27. Luc. I. diall. mortt. S. 187 in., oder seine Stille und vielleicht der Todte in seinem Innern, wie Hom. Od. 21, 122. 23, 93., oder auch seine Tiefe, wie Plut. Par. IX. Brut. S. 57 m. als Bild gewählt ist. יַחֲלִיקוּן, s i e g l ä t t e n d. h. i h r e Z u n g e n, wie w i r von glatten Worten, Redensarten sprechen. Dafür im Griech. *ἐδολιοῦσαν c. dat. med.*, s i e s i n d, h a n d e l n l i s t i g, b e t r ü g e n mit i h r e n Z u n g e n. Die Form *ἐδολιοῦσαν* ist ursprünglich böotisch für *ἐδολίουν* von *δολιόω*, wird aber im alexandr. Dial. cf. Bttm. a. a. O. §. 1. A. 10. in allen hist. Tempp. und im Opt. cf. ib.

§. 103 A. V. 1. angewandt. Die zweite Hälfte von *ἰὸς ἀσπίδων* an ist wieder genau nach den LXX. aus Ps. 140, 3 (Orig. v. 4.): חֲמַת עַכְשׁוּב תַּחַת שְׂפָתֵימוֹ und aus dem von der giftigen Otter entlehnten Gleichniss geht hervor, dass wieder von listigen und zugleich verderblichen Reden gehandelt wird. Wie *ἰὸς ἀσπίδων* im Alterthume zur Vergiftung von Menschen angewandt wurde, lehrt Jos. B. J. I. 31 §. 1., und wie er auch sonst zur Vergleichung diente Luc. IV. Pseudolog. S. 47 f. und S. 48. in.

v. 14. Der Inhalt dieses Verses ist mit einiger Veränderung vorn und einer Auslassung hinten aus Ps. 10, 7: אָלָה פִּיהוּ מָלֵא וּמִרְמוֹת וָתֹךְ, was LXX. ib. v. 7: *οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου* übersetzen, indem sie מִרְמוֹת anstatt von רִמָּה, betrügen, täuschen, dem Piel von רָמָה, vielmehr von מָרַר oder מָרָה in der Bedeutung: bitter sein ableiten und תּוֹךְ oder תֹּךְ, welches Unterdrückung oder Gewaltthätigkeit heisst, durch *δόλος* geben. Der Ap. aber verwandelt das *οὗ*, welches auf den רָשָׁע im Allg. geht, weil er ja immer von einer Mehrheit geredet hat, ohne die geringste Veränderung des Sinnes in *ὧν*, setzt *τὸ στόμα* voran, lässt natürlich *αὐτοῦ* weg, verbindet *ἀρᾶς* und *πικρίας*, wirft auch *καὶ δόλου* weg und endigt mit dem Verbo.

v. 15—17. sind vorzugsweise aus Jes. 59, 7. 8. hergenommen, an welcher Stelle die sittliche Versunkenheit des jüdischen Volkes auf ergreifende Weise geschildert wird. Die beiden Verse lauten nach den LXX.: *Οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν, διαλογισμοὶ ἀπὸ φόνων. σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, Καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ οἴδασι, καὶ οὐκ ἔστι κρίσις ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν κ. τ. λ.*, woraus man leicht sowohl die ausgehobenen Sätze, wie die kleinen Veränderungen, welche sie erfahren haben, erkennen wird. Im Original heissen die drei Sätze: לִשְׁפֹּךְ דָּם נָקִי (sc. רַגְלֵיהֶם, welches vorhergeg.) וִימַהֲרוּ, ferner שֹׁד וָשֶׁבֶר בִּמְסִלּוֹתָם und דֶּרֶךְ שָׁלוֹם לֹא יָדְעוּ.

v. 18. endlich ist die zweite Hälfte von Ps. 36, 2., in den

LXX. v. 1., welche im Original אֵין פַּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו und in der griech. Uebersetzung gerade so, wie wir sie vor uns haben, lautet. Auch hier wird der Zustand und die Handlungsweise der Gottlosen im jüdischen Volke beschrieben.

v. 19. Was die vorstehenden alttestam. Stellen, in welchen nach Ph., Thl. V. zuerst die Sünde im Allg., dann die in Worten, darauf die in Thaten sich kundgebende dargestellt und zuletzt ihre Quelle im Herzen nachgewiesen wird, im Allgemeinen betrifft, so sind sie sehr geeignet, uns ein Bild von dem zu verschiedenen Zeiten unter dem jüdischen Volke herrschenden Sittenverderben zu geben, und nicht ohne Absicht scheint mir der Ap. den Eingang des vierzehnten Psalmen voranzustellen. Mögen wir unser Augenmerk auf das zur Einkleidung gewählte Bild vom Herabschauen des Herrn auf die Erde, dass er sehe, ob es da Einen gebe, der klug sei und nach ihm frage, oder auf den ganz allg. Ausdruck: Menschenkinder, oder auf die so bestimmt jede Ausnahme abweisende Darstellung des Resultates richten, so weiss ich nicht, ob man das allg. sündliche Verderben der Menschheit bestimmter aussprechen könne, als es hier der Fall ist, und wenn da auch nach dem, was vorangeht und nachfolgt, Unterschiede statuirt werden, und wenn sich auch immerhin der Verf. mit den ihm gleich Gesinnten den אֹכְלֵי הָעָם gegenüberstellt, so reichen doch alle diese Distinctionen nicht hin, uns zur Annahme zu berechtigen, dass der Verf. sich selbst oder irgend Jemand in sein Bekenntniss nicht miteingeschlossen habe. Freilich liegt in der betr. Stelle, wenn es auch mir darin zu liegen scheint, nicht eben so bestimmt, dass, was zu einer Zeit so war, sich zu einer andern nicht auch anders finden könne, und dass der angegriffene Jude daher nicht hätte entgegnen können: „Ja, das war damals; aber womit willst du beweisen, dass es jetzt nicht besser geworden sei?“ Allein wenn wir bedenken, dass gerade die davidische Zeit dem späteren Juden als *aetas aurea* galt, auf deren Widerkehr seine sehnsüchtige Blicke gerichtet waren, so werden wir auch darin die Weisheit des Apostels erkennen, dass er durch Herbeiziehung vorzugsweise dem Psalter entlehnter Stellen den Juden unwillkührlich den Schluss zu ziehen veranlasste, dass, wenn es damals so schlimm stand, die Sache jetzt nicht besser stehen werde,

wo sich das sittliche Verderben seines Volkes auch dem flüchtigsten Beobachter so, wie es der Ap. Cap. 1, 18—32. in grossen Umrissen beschrieben hatte, zu Tage legte. Allein wir müssen die Beweisführung noch von einer andern Seite ins Auge fassen. Der Jude räumte, weil er nicht anders konnte, das Sittenverderben seines Volkes ein; aber er verliess sich, wie wir gesehen haben, auf Gesetz, Beschneidung und Verheissung, den Zweck, zu welchem, und die Bedingung, unter welcher sie ihm von Nutzen sein konnten, bei Seite setzend, und gründete seine Ansprüche auf den blossen Besitz der Mittel. Konnte nun der Ap. aus der Schrift beweisen, dass auch nur ein Jude zu irgend einer Zeit, obgleich in unbestrittenem Besitz jener Vorzüge, dennoch seiner Sünden wegen vom Herrn verworfen worden sei, und das spricht sich in allen diesen im Namen des Herrn gesprochenen und als im Namen des Herrn gesprochen von den Juden anerkannten Worten des Psalters und des Propheten aus, so war damit der Beweis geführt, dass jene vermeintlichen Vorzüge an und für sich keine Berechtigung gewährten. Dieser Beweis beschäftigt den Ap. schon von Cap. 2, 17. an und er konnte ihn wohl nicht besser schliessen, als wenn er zur Bestätigung die deutlichsten Aussprüche der heil. Schrift hinzufügte. Sehen wir die Sache so an, so wird sich Vieles von dem, was unter Andern Rck. gegen das Beweisende dieses Beweises vorbringt, erledigen. Nur ein Einwand konnte möglicherweise gemacht werden, dass nehmlich die beigebrachten Schriftstellen nicht auf Israel, sondern auf die Heiden zu beziehen seien. Wollte der Jude dies behaupten, so tritt ihm der Ap. mit der Erkl. entgegen, dass jene Stellen der Schrift ihrem Zusammenhange und ihrer nächsten Bestimmung nach sämmtlich von Israel sprechen. *οἴδαμεν δέ*, wir wissen aber d. h. dies ist eine Wahrheit, welche selbst vom Gegner nicht bestritten werden kann. Wenn aber dies, so muss er auch zugeben, dass durch obige Allegate auf der einen Seite die Sündhaftigkeit und auf der andern die seiner Vorzüge ungeachtet in völlig gleichem Grade missliche Lage der Juden vor dem Richter als schriftgemäss erwiesen ist. *ὁ νόμος* umfasst hier in seiner weiteren Bedeutung die sämmtlichen Schriften des A. T., als auf der Basis des Gesetzes ruhend, wie dies von d. W., O., Rck., Thl., Ph., A. anerkannt wird; denn wollte man hier mit Hnn., Bld., S. Schm. *νόμος* in seiner engeren Bedeutung nehmen, so würde jener zu befürchtende Einwand,

dass diese Stellen sich nicht auf die Juden beziehen, unbeantwortet bleiben; es würde etwas gesagt, was namentlich dem Juden in Erinnerung zu bringen ganz überflüssig war; die Beweisführung nähme mit Unterbrechung des Zusammenhanges auf einmal eine andere Richtung und wir erhielten ungefähr den Sinn: „wenn der Jude gegen das Gesetz handelt, so sündigt der Jude; auch würde ὅσα, welches eben auf eine dem Juden unerwartete Extension des Begriffs νόμος deutet, nicht als hinlänglich motivirt erscheinen. λέγειν, sagen, unterscheidet sich von λαλεῖν, sprechen, aussprechen, so, dass jenes, den λόγος d. h. den ἐνδιάθετος voraussetzend, den Gedanken einschliesst, dieses ganz allg. die Hervorbringung vernehmlicher, auch unverständlicher, Töne durch den Mund bezeichnet, so dass es auch auf die Sprache der Thiere angewandt wird, hier also nur vom Acte des Aussprechens gebraucht ist cf. die beiden hieher gehörigen Stellen Plut. Par. II. Alc. S. 177 m.: *Βούλομαι γὰρ Ἀθηναίους τοῦτο λαλεῖν, ἵνα μή τι χεῖρον περὶ ἐμοῦ λέγωσι* und besonders ib. S. 179 m. die aus dem Dichter Eupolis angeführte Stelle: *Λαλεῖν ἄριστος, ἀδυνατώτατος λέγειν.* Von beiden Verben unterscheidet sich φράζειν dadurch, dass es ein willkührliches oder bewusstes Mittheilen anzeigt, daher ib. Mor. V. S. 461 f.: *ψᾶρες κ. κόρακες κ. ψιττακοὶ μανθάνοντες διαλέγεσθαι* und in einer andern Stelle von den Thieren gesagt wird: *λαλοῦσιν, οὐ φράζουσι* ib. S. 309 m. Doch liegt ein etwas anderer Begriff von λαλεῖν Aristot. Problem. 11, 1 f. vor: *λαλεῖ οὐδὲν τῶν ἄλλων ζώων.* Die hier erwähnten οἱ ἐν νόμῳ sind genau die nehmlichen, welche Cap. 2, 12. die zweite Hälfte des Verses einnehmen und wie dort eben so, wie die in der ersten Hälfte desselben Verses Genannten v. 14—16. als Explication erwarten liessen und für sich in Anspruch nahmen, οἱ ἐν νόμῳ, nachdem der ersten Hälfte ihr Recht widerfahren, wenigstens eine gleiche und, weil aus dem Ganzen die Absicht des Ap. hervorleuchtet, gerade die Juden zum Schweigen zu bringen, und dies an sich mit etwas grösseren Schwierigkeiten verbunden war, eine weitläufigere und eingehendere Erörterung erheischten, so zeigt die Widerholung desselben Ausdrucks τοῖς ἐν νόμῳ hier, dass wir das Feld, auf welches wir mit Cap. 2, 17. getreten sind, seitdem nicht verlassen haben. ἵνα würde mit Thdrt., Kpp., Schlz., Bnck., Rch., Klln., Thl. I., auch consecutiv genommen, einen passenden Sinn geben: „wenn obige Allegate den Juden gelten, so folgt daraus, dass u. s. w.“;

aber es kann mit Pl., Glck., Schr., Win., Rck., d. W., M., O., Fr., Thl. II. V., Ph. sehr gut final genommen werden: „das Gesetz“ oder „Gott im Gesetz sagt es den Juden, damit u. s. w.“ und ich würde das Letztere vorziehen, weil es ἵνα seine eigentliche Bedeutung lässt, von der es doch immer noch fraglich ist, ob wir sie im N. T. jemals zu verlassen nöthig haben, wie dies namentlich von Fr., M. verneint wird cf. Win. Aufl. 3. S. 382 f.: „Den Juden wird dies in der Schrift verkündigt, damit auch ihnen der Mund geschlossen werde.“ πᾶν στόμα heisst an dieser Stelle: „auch der Mund des Juden“. φράσσειν, verstopfen, Xen. Cyr. II. 4, 25., wie ἐπιφράττειν Plut. Mor. V. S. 268 in. Dies kann nun nicht heissen: „damit ihnen jede Entschuldigung genommen werde“, wie es Clv., Rck., Thl., O., Ph., Mtths., A. nehmen; denn daraus, dass die Schrift die Juden für Sünder erklärt, folgt ja noch ganz und gar nicht, dass sie nun keine Entschuldigung haben. Dies folgt erst aus der Erkenntniss der Wahrheit, welche sie empfangen, und aus der bedingten Geltung der ihnen zugestandenen Vorzüge und deren Nichtbenutzung, wovon vorher die Rede gewesen ist. Dagegen folgt aus jenen Stellen der heil. Schrift unwidersprechlich, dass sich der Jude nicht rühmen d. h. dass er nicht sagen könne: „ich habe das Gesetz erfüllt; folglich gebührt mir, was mir verheissen worden“, und es folgt mittelbar daraus, dass seine unberechtigte Ansprüche keine Anerkennung finden. Eben so scheint auch der Zusammenhang mit dem folgenden Verse diese Deutung zu fordern; denn daraus, dass aus Werken des Gesetzes Niemand vor Gott gerecht wird, folgt wenigstens nicht unmittelbar, dass der Jude keine Entschuldigung habe, wohl aber, dass er sich nicht rühmen dürfe. ὑπόδικος, schuldig, straffällig cf. Plat. VI. Legg. S. 304 in. S. 334 m. S. 453 in., die beiden erstenmal *c. gen.* der Schuld und *c. dat.* der Person. πᾶς ὁ κόσμος, die ganze Menschheit, die Juden miteingerechnet, eine noch nachdrücklichere Einschliessung der Juden, als durch das blosse κόσμος v. 6. geschehen war, von welchen die Juden auch nicht ausgeschlossen werden konnten. Fragen wir noch, warum der Ap. nicht auch die Sündhaftigkeit der Heiden aus der Schrift erweise, so lautet die Antwort: theils, weil in seiner Absicht nur liegt, den Anmassungen der Juden zu begegnen, theils und vorzüglich, weil die Sündhaftigkeit der Heiden keines Erweises aus der Schrift bedarf, weil ja, wie gesagt, ihre grösste Sünde

eben darin besteht, dass sie Heiden d. h. Götzendiener sind Gal. 2, 15. und daher von keiner Seite Einwendungen zu befürchten waren, und weil mit dieser einen eines Beweises nicht bedürfenden Sünde alle übrige Sünden gegeben sind cf. Cap. 1, 19—27., worin ib. 28—31. mitbegriffen sind. Sehr unangenehm muss es daher berühren, wenn O. nicht allein die Stellen der Schrift, worin ihm auch Ph., Thl. V., Mtths. folgen, sondern auch die diesen folgenden Worte in Beziehung auch auf die Heiden gesagt sein lässt. Er nimmt *ὁ νόμος* ganz gegen den Sprachgebrauch des Ap. und *οἱ ἐν νόμῳ* im grellsten Widerspruch mit den Cap. 2, 12. gerade eben so Genannten ganz allgemein, jenes mit Einschluss des natürlich geoffenbarten Sittengesetzes, dieses mit Einschluss derer, welche eines solchen theilhaftig geworden sind, Beides mit vollkommener Ignorirung der in jener Stelle doch wohl nicht ohne Absicht gemachten und bis jetzt immer streng beobachteten Theilung, nicht zu gedenken, dass der Ausdruck *οἱ ἐν νόμῳ*, welcher an sich nicht ohne Gegensatz gebraucht werden und namentlich an dieser Stelle nur die *ἄνομοι* zu einem solchen haben kann, dann gänzlich ohne Gegensatz wäre, indem es ja dann keine *ἄνομοι* mehr gäbe und man nicht recht begreifen würde, warum ihn der Ap. nicht lieber gespart haben sollte, in so fern er zur Bezeichnung irgend einer besonderen Art von Menschen nicht mehr dienen könnte. Was die allg. Beziehung der Bibelstellen betrifft, so ist allerdings das aus Ps. 14. Entnommene ganz allg. Inhalts; aber seine Beziehung ist die der übrigen Stellen, welche nur von den Juden reden d. h. auf Israel, und das spricht ja der Ap. selbst in nicht missverständlicher Weise aus. Denn gesetzt, es behauptete Jemand, dass die heutigen Griechen sammt und sonders d. h. mit Einschluss der Mainotten nicht ächtgriechischer Abkunft seien, und brächte Urkunden bei, aus welchen hervorginge, theils, dass alle Griechen ohne Ausnahme eingewandert, theils, dass insbesondere die Mainotten, über welche allein gestritten wird, weder den alten Spartanern, noch Flüchtlingen aus allen griech. Stämmen ihren Ursprung verdanken, so würde er, wenn er ausdrücklich erklärte, dass sämmtliche beigebrachte Documente, sowohl diejenigen, welche von den Griechen im Allg. handeln, wie diejenigen, welche, wenn auch der Name nicht genannt ist, doch nach dem Zusammenhange nur von den Mainotten handeln können, sich auf diese be-

ziehen, mit dieser Erklärung, wie es mir scheint, so ziemlich deutlich zu verstehen geben, dass er die sämmtlichen Beweisstellen zur Erhärtung der ungriech. Abkunft nicht der ganzen neugriech. Nation, sondern ausschliesslich der Mainotten beigebracht habe. O. findet darin eine Inconsequenz, dass Rch. die Bibelstellen nur auf die Juden bezieht, während er doch nachher in den πᾶς ὁ κόσμος alle Menschen zusammenfasst. Aber das ist ja eben die deutlich erklärte Absicht des Ap., nachzuweisen, dass πᾶς ὁ κόσμος dem göttlichen Gerichte anheimgefallen sei; und diese Absicht erreicht er dadurch, dass er zeigt, wie dasjenige, was in Betreff der Heiden weder von diesen selbst noch von den Juden irgendwie geleugnet wurde und daher gar keines Beweises bedurfte, auch in Absicht der Juden Statt fand.

Schliesslich will ich auch darauf aufmerksam machen, dass in diesem besonderen Sündenregister der Juden ungefähr die nehmlichen Laster genannt sind, welche der zweite Theil des im ersten Cap. enthaltenen allg. Sündenregisters v. 29—31. aufweist, und dass noch augenfälliger hier gerade dasjenige Laster übergangen wird, dessen Nichtvorhandensein dort das ausschliessende Verhältniss beider Theile zu einander ausser Zweifel stellt; und wenn es nun einerseits in der h. Schr. nicht an Beispielen auch von Vergehungen dieser Art unter den Juden fehlt und der Ap. Cap. 2, 22. auch sie denselben wirklich vorhält, andrerseits aber nirgend eine Stelle zu finden ist, in welcher dem Volke Israel im Allg. dieser Vorwurf gemacht würde, so werden wir uns die gänzliche Uebergehung dieses Lasters an diesem Orte nicht sowohl aus dem Mangel an beweisenden Stellen der h. Schr., wie vielmehr daraus zu erklären haben, dass der Ap. in Uebereinstimmung mit der h. Schr. A. T., welche im Götzendienste jederzeit zugleich seine Erzeugnisse straft, die Fleischessünden als specifisch heidnische Sünden, weil Erzeugnisse des Götzendienstes, angesehen habe. Gleichzeitig wird aber dieses besondere Sündenregister uns um so weniger in Zweifel lassen, in welchem Theile des allgemeinen sich Israel wiedererkennen solle, wie auf der anderen Seite die gänzliche Uebergehung der von unserm Ap. nicht bloss überhaupt, sondern auch in dieser Abhandlung in dem allg. Sündenregister obenan gestellten Sünde, im Fall die Schilderung hier auch die Heiden umfassen sollte, völlig unbegreiflich wäre.

v. 20. *οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ* ist Hebraismus (לֹא יִצְדַּק כָּל־בָּשָׂר) für *οὐδεμία σάρξ* und dieses wieder für *οὐδεὶς δικαιωθήσεται* cf. Sir. 18, 13. Mtth. 24, 22. Das Fut. weist nicht etwa auf das jüngste Gericht; denn die schon diesseit zu erlangende *δικαίωσις*, auf welche der Ap. Cap. 5, 1. als auf eine bereits erlangte zurücksieht, steht jetzt schon vor der Thür, sondern es drückt die auf Schrift und allg. Erfahrung gegründete Berechtigung zur Erwartung oder zum Schlusse aus, dass solches niemals geschehen werde. D. W.: „die innere Möglichkeit oder die abstracte Zukunft; Ph.: „die letztere Auffassung wegen des analogen *δικαιώσει* v. 30 vorzuziehen"; Th. II. schwankt zwischen Gericht und relat. Möglichkeit; Th. V. spricht sich gar nicht aus; nach Rch., Fr., Rck. hätte der Ap. das aus Ps. 143, 2: *ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν* herübergenommene Fut., was doch sehr fraglich, ganz absichtslos gesetzt, was nicht denkbar ist; Glck. mit Beziehung auf die erfüllte Verheissung Gottes: „wie wird nun, nachdem die Verheissung, welche dem Gesetz einen Werth gab, einmal erfüllt ist, irgend Jemand durch die Werke desselben gerechtfertigt werden", was unmöglich in den Worten liegen kann und in so fern unrichtig ist, als von Erfüllung der Verheissung gar nicht die Rede gewesen, und in unmittelbarem Zusammenhange ein andrer Grund angegeben wird. Die allein richtige Erkl. ist die zu Cap. 2, 26. gegebene. *διότι*, weil, zeigt, dass wir im Folgenden den Grund des Vorhergehenden zu suchen haben: „Warum ist jeder Mund geschlossen und die ganze Menschheit Gottes Gerichte unterworfen?" Antw. „Weil aus Werken des Gesetzes kein Fleisch vor Gott gerecht wird"; oder auch mit Hinzunahme des letzten Verses: „Das Gesetz sagt Obiges den Juden, damit, weil kein Fleisch u. s. w., Niemand sich rühme u. s. w." Dies ist nicht, wie Thl. II. zu verstehen giebt, die spätere missbräuchliche, sondern vielmehr die gewöhnlichste und die hier allein anwendbare Bedeutung von *διότι* und es ist falsch, wenn Bz., Par., Hnn., Trr., Mor., Rsnm., Schlz., Schr., Thl. V., das Verhältniss der beiden Sätze umkehrend und den letzten als Schluss aus dem vorhergehenden betrachtend, *διότι* durch *propterea* übersetzen (was *διότι* übrigens niemals heisst, sondern nur *quapropter* oder *quam ob caussam* cf. das bei Cap. 1, 19. 21. über das Wort Bemerkte); denn es folgt nicht aus der Unterwerfung unter Gottes Gericht die Nichterfüllung des Gesetzes

und das Nichtgerechtwerden, sondern umgekehrt aus der Nichterfüllung des Gesetzes und dem Nichtgerechtwerden folgt die Unterwerfung. Dass damit nicht gesagt wird, dass eine wirkliche Erfüllung des Gesetzes, sei es des Sitten- oder nach Thdrt., Crn. a. Lp., Er., Mich., Sml., Amm. des Ritualgesetzes, des Letzteren, um den gegen Ersteres Verstossenden wieder zu entsündigen, welche Unterscheidung aber der Ap. nach Gal. 3, 10. 5, 3. nicht zu kennen scheint und wovon das Letztere gar nicht hieher gehört, vor Gott nicht gerecht machen könne, sondern nur, dass der Jude eben darum vor Gott nicht gerecht werde, weil er das Gesetz nicht erfüllt, lehrt ausser Rom. 2, 13. Gal. 3, 10. der Zusammenhang. So auch d. W., Rck., Thl., O.; denn was sollte das wohl heissen: „Das Gesetz erklärt den Juden für einen Sünder, weil er das Gesetz nicht erfüllt, damit er sich nicht rühmen könne, weil er, auch wenn er es in seinem ganzen Umfange erfüllt, dennoch vor Gott nicht gerecht werden kann?“ Auch lehrt ja eine oberflächliche Vergleichung mit *χωρὶς ἔργων νόμου* v. 21., was hieher zurücksieht, dass wir gar nicht anders interpretiren können. Der Gedanke ist mit andern Worten derselbe, welcher schon v. 9. in den Worten: *πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι* ausgesprochen und als schriftgemäss durch die Allegate nachgewiesen worden war; aber der Ap. wiederholt ihn absichtlich und zwar sehr weislich an dieser Stelle und in dieser Fassung, weil dies nachzuweisen gerade der Zweck des ganzen mit Cap. 1, 18. beginnenden Theils dieses Briefes gewesen ist. Er hat bewiesen, was er beweisen wollte, dass kein Mensch, auch der Jude nicht, aus eigener Kraft und Vermögen die Bedingung seines Heils erfülle d. h. die Gerechtigkeit vor Gott erlange, dass also jeder Mensch, auch der Jude, der Erlösung bedürftig sei, weche ihm Gott auf die nun gleich zu beschreibende Weise durch Jesum Christum bereitet hat. Die Allgemeinheit des Ausspruchs hat Ust., Win., Klln., M., O. Veranlassung gegeben, mit nicht zu gestattender Berufung auf Cap. 2, 14., wo, wie wir dort gesehen haben, unter *τὰ τ. νόμου* und dessen Erklärung *τὸ ἔργον τ. νόμου* etwas ganz Anderes zu verstehen ist, unter *ἔργα* auch die von dem nach Cap. 1, 32. 2, 14. 15. auch den Heiden inwohnenden Sittengesetze gebotenen Werke zu begreifen; allein unter *ἔργα νόμου* versteht unser Ap. überall nur die im mos. Gesetze vorgeschriebenen Werke und wir werden daher entweder mit Rck. annehmen, der Ap. setze den Fall,

dass die Heiden das Gesetz hätten, wie er Cap. 2, 26. den Fall annimmt, dass sie es wirklich erfüllen, oder es als selbstverständlich ansehen, dass wenn dem Juden nicht einmal sein νόμος, viel weniger dem Heiden seine ἀνομία zur Gerechtigkeit verhelfen könne, oder, und das ist nach Ph. meine Meinung, welche allenfalls jene beiden in sich aufnimmt, den Ap. diesen Ausspruch nach der Tendenz des ganzen Briefes gegen die Behauptung des Juden richten lassen, nach welcher er, der Jude, selbst nur vermöge des Besitzes des νόμος der Gerechtigkeit theilhaftig werde und daher auch der Heide, um dazu zu gelangen, sich demselben unterwerfen müsse. Ein völlig entscheidender Grund für die engere Bedeutung von ἔργα νόμου an dieser Stelle ist, dass der heil. Ap. v. 28. 29. die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben, ohne Werke des Gesetzes, aus der Allgemeinheit, weil Einheit, Gottes schliesst, welche Letztere uns zu der Annahme zwingt, dass er allen Menschen, Heiden wie Juden, ein ihnen zugängliches Mittel zu ihrer Rettung dargeboten haben müsse, wozu die Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes, die ἔργα νόμου in weiterem Sinne gefasst, nicht zwingen kann, weil hier die Bekanntmachung ja auf beiden Seiten gleichmässig erfolgt ist. Pl., Bnck., Schr. legen bei ἐξ ἔργων νόμου den Nachdruck auf ἔργων und lassen dies Wort die Art des νόμος bezeichnen, welcher den Menschen nicht zur Gerechtigkeit führen kann, und berufen sich auf v. 27., wo allerdings ein νόμος τ. ἔργων einem νόμος πίστεως gegenübergestellt wird; allein erstlich würde der Ap. dann wahrscheinlich, wie in der letzten Stelle, nicht ἐξ ἔργων νόμου, sondern ἐκ νόμου ἔργων, oder vielmehr, um jedes Missverständniss zu verhüten, auch so nicht, sondern ἐκ νόμου τῶν ἔργων geschrieben haben; zweitens muss doch wohl jedenfalls dieser νόμος in unserem Verse eben so verstanden werden, wie der auf ihn sich beziehende und zu ihm in causs. Verhältniss stehende νόμος in demselben Verse, durch welchen die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας kommen soll, und das ist doch allem Anschein nach der mos., und drittens wird v. 28. nicht νόμῳ πίστεως, sondern bloss πίστει, dem ἔργων νόμου entgegengesetzt, woraus doch wohl ersichtlich, dass v. 27. das Wort νόμος vom Ap. in etwas anderer Bedeutung gebraucht worden sei, und dass der eigentliche Gegensatz nicht in νόμος πίστεως und νόμος ἔργων, sondern in πίστις und ἔργα besteht. Ph. unterscheidet, darin Aug., Th. Aq., Bllrm., Slmr., Just. und unter

den protest. Theologen Ust., Nnd., O., Hfm. folgend, zwischen „Werken, welche das Gesetz befiehlt" und deren Thun den Menschen wirklich gerecht macht (*τὸν νόμον ποιεῖν* oder *τελεῖν*) und „Werken, welche das Gesetz wirkt, welche es durch seine Forderungen vom Menschen erzwingt d. i. Werke, wie sie der unter dem Gesetze stehende Mensch zu leisten im Stande ist (*gen. auctoris* oder *caussae)*, oder noch einfacher: Werken, welche dem Gesetze angehören, welche in Beziehung zum Gesetze stehen d. i. Werken, wie sie der Mensch auf gesetzlichem Standpuncte vollbringt". (*τὰ τοῦ νόμου* = *ἔργα νόμου ποιεῖν*) und findet das Letztere in unsrer Stelle. Aber sind das etwa die v. 10—18. beschriebenen, welche die Juden allerdings hatten? und wenn sie es nicht sind, warum sagt der Ap., anstatt jene Schilderung zu geben, hier nicht, dass der Jude darum nicht vor Gott gerecht sei, weil er nur vom Gesetz erzwungene und ihm auf seinem gesetzlichen Standpuncte nur mögliche Werke thue? warum dann überhaupt die vorhergehende Schilderung und liegt in ihr die gleissende Scheingerechtigkeit, welche nach Ph. dem Juden hier vorgehalten wird, ihn zu belehren, dass es für ihn einer andern Gerechtigkeit bedürfe? und wie hängt, wenn eben jene v. 10—18. beschriebenen Werke die vom Gesetze gewirkten nicht sind, das zusammen: „Die Schrift zeigt den Juden diesen beklagenswerthen Zustand des jüd. Volkes, damit auch der Jude sich dem göttlichen Gericht unterziehe, weil die vom Gesetz erzwungenen Werke ihn nicht rechtfertigen können?" Wenn Ph. anführt, dass der Ap. sich *κατὰ τὴν ἐν νόμῳ δικαιοσύνην ἄμεμπτος* nennt, so gehört das eigentlich gar nicht hieher, weil aus den Worten nicht hervorgeht, ob *τὸ ἄμεμπτον* Folge der *ἔργα νόμου* oder des *τὸν νόμον ποιεῖν* gewesen; aber gewiss bezieht er das Adjectiv nur auf Menschen, welche nicht sehen können, wie es mit der Erfüllung des neunten und zehnten und namentlich des alle übrige zusammenfassenden Cap. 13, 9. genannten Gebotes steht. Und wo macht denn der Ap. einen solchen Unterschied zwischen Werken, welche das Gesetz befiehlt, und solchen, welche es wirkt? Allerdings könnte man (aber der Ap. thut's nicht) *ἔργα νόμου* Werke nennen, welche das Gesetz bewirkt, nehmlich solche, welche es selbst im Menschen hervorbringt, wie *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, *θάνατος* u. s. w., aber nimmermehr solche, welche es den Menschen vollbringen lehrt oder wozu es ihn auffordert; denn das sind, in so fern der

Mensch kein Klotz ist, des Menschen eigene Werke und wären sie es nicht, so könnte die darauf basirte *δικαιοσύνη* des Menschen *ἰδία*, wie doch der Ap. thut, nicht genannt werden. Auch können *ἔργα νόμου* recht gut als Werke bezeichnet werden, wie sie der Mensch auf gesetzlichem Standpuncte vollbringt; aber in so fern sind sie von dem *τὸν νόμον τελεῖν* nicht verschieden, weil auch da der gesetzliche Standpunct angenommen wird, der an und für sich gar kein falscher ist und, wenn der Mensch auf diesem Standpuncte das Gesetz erfüllen könnte, gar nicht verlassen zu werden brauchte. Endlich geht aus Gal. 3, 10—12. verglichen mit ib. 5, 1—4. auf das Bestimmteste hervor, dass der Ap. zwischen *ἔργ. νόμου ποιεῖν* und *τ. νόμον ποιεῖν* auf solche Weise nicht unterschieden habe, indem *τὸ ποιεῖν αὐτά* (sc. *τὰ ἔργα τ. νόμου*) = *τὸ ἐμμένειν ἐν πᾶσι* [*τοῖς γεγραμμένοις ἐ. τ. βιβλ. τ. νόμου* (woraus zugleich ersichtlich, wie der Ap. den gen. *νόμου* bei *ἔργα* deutet), was von den *ἐξ ἔργων νόμου οὖσιν* Cap. 3, 10. verlangt wird, nichts Anderes ist und sein kann, als *τὸ ὅλον τ. νόμον ποιῆσαι*, wozu die *περιτομή* verpflichtet Cap. 5, 3. Wir müssen daher diese Unterscheidung für eine solche erkennen, welche in Lehre und Schriften des Ap. willkührlich hineingetragen wird, um dem Widerspruche zu entgehen, in welchen man sonst mit der falschen Auslegung von Stellen, wie Cap. 2, 14. 15. und ib. 25. 26. 27. nothwendig gerathen muss, indem man nicht gewahr wird, dass man dadurch den Ap., dessen Erlösungstheorie auf der Lehre von der Sündhaftigkeit aller Menschen ohne Ausnahme basirt ist und damit steht oder fällt, in noch grössere Widersprüche mit sich selbst verwickelt. Der Ap. kennt nur und kann nur kennen einen Unterschied zwischen vollkommner (*τὸν νόμον πράττειν* oder *τελεῖν*) d. h. vollk. nach ihrer Breite und nach ihrer Tiefe, und unvollkommner d. h. unvollkommen nach ihrem Umfang und nach ihrer Quelle, Erfüllung des Gesetzes. Letztere konnte, eben weil dieser Ausdruck selbstverständlich die erstere nicht ausschliesst, nicht passender, als wie es der Ap. durch *ἔργα νόμου* thut, bezeichnet und in ihrer magersten Gestalt dem Juden selbst noch in seiner tiefsten Versunkenheit beigelegt werden cf. Mtth. 5, 20 fgg.; erstere, nach der Solidarität der Gebote unter einander alle *ἔργα* zusammenfassend cf. Rom. 13, 8. 9. Gal. 5, 3. ist es allein, welche den Menschen, wenn er sie leistete, vor Gott gerecht machen würde. *ἔργα νόμου* sind nicht gerade die vom Gesetze, sondern

die im Gesetze vorgeschriebenen oder gebotenen, gelehrten oder enthaltenen Werke Gal. 3, 10. Wenn Ph. auch diese Stelle zu denen zählt, welche beweisen, dass δικαιοῦσθαι nur heissen könne: „für gerecht erklärt oder gelten gelassen werden", so ist das ein Irrthum, indem weder ἐκ noch ἐνώπιον dagegen streitet, dass Jemand aus den Werken d. h. durch ihre Vollbringung eine solche Gerechtigkeit erlangen könne, um vor Gott zu bestehen, und wenn es gleich wahr ist, dass „die Gerechtigkeit, die Jemand aus den ἔργα νόμου hat, ihm nicht infundirt werden kann", so ist doch nicht minder wahr, dass in den Worten: ἐξ ἔργων νόμου δικαιωθήσεται nicht nothwendig liegen müsse, dass Jemand die Gerechtigkeit ἐξ ἔργ. νόμου bereits habe, wohl aber liegen könne, dass die Verrichtung der im Gesetze vorgeschriebenen Werke seine Gerechtigkeit hervorbringen werde. Was endlich die Worte: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας betrifft, so sollen sie nach Sml., Kpp. heissen: „durch das Gesetz lernen wir nach den v. 10—18. gegebenen Proben die Menschen oder die Juden als Sünder kennen"; aber damit würde erstens ja nichts gesagt, was nicht schon in den Anführungsworten καθὼς γέγραπται enthalten wäre und zweitens passt es nicht in den Zusammenhang und kann am Wenigsten durch γάρ mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbunden werden, daher Kpp. γάρ für blosse Uebergangspartikel erklärt, was es nicht ist. Auch hatte ja der Ap. schon vorher, ohne das Gesetz zu Hülfe zu nehmen, bloss auf Grund der vorliegenden Erfahrung, die Menschen der Sünde geziehen, durch welche Letztere allein wir recht gut auch die Juden als Sünder kennen lernen, und jetzt die Stellen aus der Schrift beigebracht, um auch sie, die es nicht anerkennen wollten, zu überführen. Fr. nimmt ἐπίγν. ἁμ. für: „Bekanntschaft mit der Sünde" und wenn das heissen soll, dass man die Sünde erst durch das Gesetz oder auch durch das Gesetz kennen lernt, so könnte das an sich wohl in den Worten liegen; aber dem Sinne des Apostels entspricht diese Ansicht nicht und ἐπίγν. κακίας, was er für die andre Erklärung verlangt, wäre nicht das, sondern das Bekanntwerden mit derjenigen besonderen Aeusserung der ἁμαρτία, welche κακία heisst, cf. Cap. 1, 29. Nicht darin kann möglicherweise bestehen und sieht namentlich der Ap. die Hauptwirksamkeit des Gesetzes, dass wir dadurch mit der Sünde Bekanntschaft machen; denn diese Bekanntschaft kommt auch anderswoher und zwar ohne das Gesetz viel

leichter, reichlicher und vollkommener, wie an den Heiden sichtbar ist, sondern darin, dass wir durch das Gesetz die Sünde in unserm Herzen und in unserm Leben als Sünde erkennen, d. h. dass wir sie anerkennen als Uebertretung des göttlichen Gebots, und das ist es, was ἐπιγινώσκειν vorzugsweise bedeutet cf. das zu Cap. 1, 32 Gesagte. Daher die Meisten, Thdrt., Thphl., O., Thl., d. W., Rck., Ph. besser: „durch das Gesetz kommt Erkenntniss der Sünde;" am Deutlichsten und Bestimmtesten aber Bz., Crn. a. Lp., Thl. V., Hfm. II.: „*agnitio peccati.*" Der Sinn ist also dieser: Aus Werken des Gesetzes wird darum Niemand gerecht, weil das Gesetz nicht zugleich die Kraft giebt, welche zu seiner Erfüllung nöthig ist Cap. 8, 3., sondern den Menschen dadurch, dass es ihn lehrt, was er sein sollte, aber nicht ist, nur zur Erkenntniss seiner Sünde d. h. nur zu der Erkenntniss, dass er gegen Gott gesündigt hat, führt. Dass das Gesetz gerade nur diese Bestimmung habe, ist damit nicht ausdrücklich ausgesprochen; im Gegentheil werden wir sogleich v. 21. noch eine andere Bestimmung des Gesetzes kennen lernen; aber es ist unleugbar Lehre des Ap., dass seine Wirksamkeit nicht weiter reicht, daher Hnn., Chr. Schm. ganz passend „nur" suppliren. Eben so wenig liegt darin, dass diese *agnitio* der Sünde; denn die *cognitio* hilft nur, wenn sie zugleich *agnitio* ist, in so fern es sich um etwas handelt, was der Mensch als sein Eigenthum erkennen soll, nicht auch anderswoher kommen könne; aber es liegt darin, dass das Gesetz ein ganz vorzüglich kräftiges Mittel zur Erreichung dieses Zweckes abgiebt.

III. Die Erlösung.

Der Ap. beschreibt 1) dieselbe als durch eine von Gott dem Gläubigen dargebotene Gerechtigkeit zu Stande gekommen Cap. 3, 21—31., lässt uns 2) in dem Begriff der Zurechnung die Art der Aneignung der Gerechtigkeit mittelst des Glaubens näher erkennen Cap. 4, 1-25., giebt uns 3) als Frucht der Gerechtigkeit den Frieden mit Gott zu betrachten Cap. 5, 1—11. und zeigt 4) in einer Vergleichung zwischen Christo und Adam die Ausdehnung dieser neuen Oekonomie über das ganze menschliche Geschlecht Cap. 5, 12-21.

1. Die Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit kommt ohne das Gesetz aus dem Glauben an Jesum Christum, und dass dem so sein müsse, folgt aus der Einheit Gottes Cap. 3, 21—31.

a. Die Gerechtigkeit kommt aus dem Glauben.

Weil durch die Sünde Alle ohne Unterschied der Theilnahme an Gottes Herrlichkeit verlustig gegangen sind, so ist nunmehr in Folge der Erlösung durch Jesum Christum. welchen Gott, um bei der Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit seine eigne ihm wesentliche Gerechtigkeit wegen der vorher begangenen Sünden zu wahren, zur Sühne dahingegeben, ohne Erfüllung des Gesetzes, aber nicht ohne Zeugniss des Gesetzes und der Propheten, die Gerechtigkeit aus dem Glauben geoffenbart worden.

„Jetzt aber ist, bezeugt von dem Gesetze und den 21.
Propheten, eine Gerechtigkeit Gottes geoffenbart worden
ohne das Gesetz, sondern eine Gerechtigkeit Gottes 22.
durch den Glauben an Jesum Christum, an Alle
und für alle Gläubige; denn es findet kein Unter- 23.
schied Statt. Denn Alle haben gesündigt und sind
der Herrlichkeit Gottes verlustig gegangen, indem sie 24.
umsonst für gerecht erklärt werden aus Gnaden von
Ihm, durch die in Christo Jesu geschehene Erlösung,
welchen Gott dargegeben hat als die Kraft, durch den 25.
Glauben zu versöhnen, in seinem Blute habend, zum Er-
weise seiner Gerechtigkeit wegen des in Gottes Lang-
muth erfolgten Hingehenlassens der vorher begangenen
Sünden, mit Rücksicht auf den Erweis seiner Gerechtig- 26.
keit in der jetzigen Zeit, damit er gerecht sei, auch wenn
er den an Jesum Glaubenden für gerecht erklärt."

v. 21. Jetzt, nachdem das Bedürfniss der Hülfe hinlänglich nachgewiesen, ist es nun auch vollkommen an der Zeit, die bereits Cap. 1, 17. angekündigte Hülfe zu nennen und weiter darzulegen, und wie wir bis dahin verpflichtet waren, uns mit dem Ap. jeder ungehörigen Anticipation christlicher Zustände zu enthalten, so sind wir jetzt verpflichtet, *νυνί* sowohl nach seiner Bedeutung als Zeitpartikel, wie nach seiner Stellung, der mit dem letzten Verse abgeschlossenen vorchristlichen Zeit aufs Allerschärfste entgegenzusetzen. *δικαιοσύνη θεοῦ* ist nun die zu Cap. 1, 17. näher beleuchtete, der *δικ. ἐξ. ἔργ. νόμου* v. 20. oder der *ἰδία δικ.*, welche der Mensch nicht fertig kriegt, entgegengesetzte, von Gott ihm geschenkte v. 24. oder als solche angerechnete Cap. 4, 24. Gerechtigkeit, welche der Apostel an der erstgenannten Stelle als Gegenstand des Ev. bezeichnet hatte. So, wie vorher angegeben, wird *νυνί* von Grt., Bg., Schlz., Pl., O., Schr., Rch., Klln., Wnz., Rck., Ph., Thl. V. genommen, während Kpp., Glck., M., d. W., Fr., Mtths. *νυνὶ δέ* „nun aber" übersetzen. Derselbe scharfe Gegensatz findet 1 Cor. 5, 11. zwischen *ἔγραψα ὑμῖν* und *νυνὶ δὲ ἔγραψα*, desgleichen Rom. 5, 11. zwischen *ἐχθροὶ ὄντες* und *νῦν*

und ib. 6, 21. 22. zwischen *νυνὶ δέ* und *τότε* Statt. Auch der Syr. macht einen Unterschied, wie aus der Vergleichung unsrer Stelle, wo er ܗܳܫܳܐ ܕܶܝܢ hat, mit Jac. 4, 13., wo er: *ἄγε νῦν οἱ λέγοντες* durch ܡܳܢܳܐ ܕܶܝܢ ܐܳܡܪܺܝܢ übersetzt, hervorgeht, und wenn irgendwo, so trifft wohl hier Alles zusammen, um uns für diese Auffassung zu entscheiden. An class. Stellen vgl. Plat. V. Resp. S. 184 f. *τὰ νῦν λεγόμενα* opp. *τὰ πρόσθεν εἰρημένα* II. Soph. S. 31 m. Euth. S. 86 m. S. 116 m. Xen. uectig. 4, 40. Luc. III. imagg. S. 17 m. Derselbe Gegensatz besteht eigentlich auch da, wo wir *νυνὶ δέ* durch *atqui* übersetzen, indem da immer ein neuer Grund dem vorher angeführten entgegengesetzt wird z. B. Sext. Emp. Th. II. VI. adu. Mus. 58. Dass übrigens zwischen *νῦν* und *νυνί* nicht unterschieden werde, beweisen wohl Stellen, wie Sext. Emp. Th. II. XI. adu. Eth. 206., wo *νυνὶ μέν, νυνὶ δέ* und Plut. Mor. I. S. 365 f., wo *νῦν μέν, νῦν δέ* zum Ausdruck des *nunc, nunc* oder *modo, modo* dienen, und das N. T. giebt keine Beweisstellen an die Hand, aus welchen hervorginge, dass dem *νυνί* ein grösserer oder geringerer Nachdruck als dem *νῦν* beigelegt worden sei. *χωρὶς νόμου* kann entweder nach Crpz., Cr., Mor., Kpp., Rsnm., Fl., Thl. II., Wnz., Rch. mit *δικ. θεοῦ*, oder nach d. W., Ph. mit *πεφανέρωται* verbunden werden. Mit dem Verb. verbindet auch Rck.; aber was er dort sagt: „der *νόμος*, nur *ἐπίγν. ἁμαρτίας* wirkend, hat zur *δικ.* nichts beigetragen," spricht, so weit ich ihn verstehe, gerade für die andre Verbindung; denn *χωρὶς νόμου πεφανέρωται* heisst nicht: „das Gesetz hat zur Erlangung," sondern: „das Gesetz hat zur Offenbarung" der *δικ.* nicht mitgewirkt. Welchen Antheil es aber an der Offenbarung derselben genommen, zeigen ja eben die Worte: *μαρτυρομένη - - - προφητῶν* und es kann daher gar nicht gesagt werden, *ὅτι χωρὶς νόμου πεφανέρωται.* Auch liegt dem Ap., in dessen Interesse es gerade ist, Christum den Juden als den Verheissenen darzustellen, wahrlich nicht daran, dem Gesetz seinen Antheil an der Offenbarung, sondern allein daran, ihm seinen Antheil an einer dem Menschen irgend eine Berechtigung gebenden Erlangung der *δικαιοσ. θεοῦ* abzusprechen, wie schon der Gegensatz zum vorhergehenden Verse lehrt, indem der dortigen *ἐξ ἔργ. νόμου δικ.* hier entgegensteht die *χωρὶς νόμου δικ.* Dies aber, dass der *νόμος* zu einer solchen Erlangung derselben,

welche dem Menschen irgend welche Ansprüche ertheilt, nicht hilft, wird durch ihre Verbindung mit *χωρὶς νόμου* ausgedrückt, wodurch ja der v. 20. durch die Worte: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγν. ἁμ.* angedeutete mittelbare Antheil des Gesetzes nicht ausgeschlossen wird. Die Verbindung ist an sich nicht unstatthaft und es ist nicht gerade nothwendig, *χωρὶς νόμου* für *χωρ. ἔργων νόμου* zu nehmen. So gut, wie Gal. 5, 4. *ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι* gesagt wird, kann auch *χωρὶς νόμου δικαιοῦσθαι* gesagt werden, und wenn Phil. 3, 9. der *δικ. ἐκ νόμου* gerade wie hier die *δικ. διὰ πίστ. Ἰ. Χ.* entgegengesetzt ist, so ist nicht abzusehen, warum man diese Letztere nicht auch *δικ. χωρὶς νόμου* oder *χωρ. νόμ. δικ.* sollte nennen können. Für diese Fassung spricht überdies das folgende *δικ. δὲ θεοῦ διὰ πίστ. Ἰ. Χ.*, welches, selbst Gegensatz, auf ein Entgegengesetzes zurückweist. Doch ist hier nicht aus der Acht zu lassen, dass die Worte: *χωρὶς νόμ. δικ. θεοῦ* nicht als ein, wenigstens nicht als ein untrennbarer Begriff zu nehmen sind, weil sonst entweder *θεοῦ* fehlen, oder *δικ. θεοῦ* mit Grt. von einer Gott wohlgefälligen *δικ.* verstanden werden müsste; sondern *θεοῦ* bildet mit *χωρὶς νόμου* wieder einen Gegensatz: „eine von Gott geschenkte Gerechtigkeit, an welcher das Gesetz keinen Antheil hat.“ Hfm., Mtths. lassen *θεοῦ* weder als für *ἐνώπ. θεοῦ* gesetzt noch als *gen. auct.* oder *largitoris* gelten und erklären *δικ. θεοῦ* durch *δικ., οἵα θεοῦ ἐστι i. e. iustitia perfecta*; allein gegen diese Erkl. spricht Rom. 10, 3. eben so entscheidend, wie gegen die durch *ἐνώπ. θεοῦ*, indem die von den Juden erstrebte *ἰδία δικ.* in diesem Sinne eine *δικ. θεοῦ* sein sollte und die so gefasste *δικ. θεοῦ*, nach der im Gesetz ihm gegebenen Anweisung, des Menschen *ἰδία* hätte werden sollen cf. das über die angeführte Stelle S. 52 am Ende des ersten Absatzes Gesagte. Wenn aber der hier genannten *χωρ. νόμ. δικ. θεοῦ* im folgenden Verse die *δικ. θεοῦ διὰ πίστ. Ἰ. Χ.* entgegensteht und also *διὰ πίστ. Ἰ. Χ.* den Gegensatz zu *χωρὶς νόμου* bildet, so wird man *πεφανέρωται* so wenig mit *χωρὶς νόμου* verbinden können, wie man geneigt sein dürfte, *διὰ πίστ. Ἰ. Χ.* von *δικ. θεοῦ* zu trennen und mit *πεφανέρωται* zu verbinden. Das Perf. *πεφανέρωται* bezieht sich auf die ein für allemal erfolgte Offenbarung durch die Thatsachen des N. T. cf. Hebr. 9, 26., während Cap. 1, 17. das Präs. *ἀποκαλύπτεται* von dem redet, was sich immerfort kund giebt. So auch Rck, d. W., Ph., Thl. V., A. Unrichtig daher Mor., Fl., A.: *patefacta est, nempe per doctrinam euan-*

gelii; denn da müsste das Präs. stehen. *φανεροῦσθαι* unterscheidet sich von *ἀποκαλύπτεσθαι* nur in so fern, als in diesem die bis daher Statt gehabte Verborgenheit cf. Plut. Mor. II. S. 86. f. III. S. 8 m. S. 187 f. Par. IX. S. 19 m. Luc. I. Çatapl. S. 370 m., in jenem die nunmehrige Offenbarung buchstäblich hervorgehoben wird, wie in unsrer Sprache in offenbaren und enthüllen, entdecken, so dass das erste Verb. eigentlich zur Uebersetzung jenes, die beiden andern zur Uebersetzung dieses dienen sollten. *ὁ νόμος κ. οἱ προφῆται*, wie Mtth. 5, 17. Jos. de Macc. §. 18 (Th. V. S. 295 in.) Orig. in Joh. tom. I. 5. (T. IV. p. 8 sqq.) und sonst, die Schriften des A. T., nicht nach Crpz. so viel wie *νόμος προφητικός*. *μαρτυρουμένη*, bezeugt cf. Plat. II. Protag. S. 199 in. Die Berufung auf dieses Zeugniss Cap. 1, 2. 17. 10, 4. 6. Luc. 24, 25—27. Act. 10, 43; das Zeugniss selbst Gen. 3, 15. Jes. 53. u. s. w. Gewiss setzt diese in den paulin. Schriften ja überall vorkommende Berufung oder Hinweisung nicht die besondere Absicht voraus, dass er der Beschuldigung, als gehe er auf Neuerungen aus, damit entgegentreten wolle. Das Christenthum trat an sich als neue Anstalt in die Welt und trat auf gleiche Weise dem damaligen Judenthum, wie dem Heidenthum, entgegen und da war dieser Grund zur Berufung auf die Weissagungen des A. T., besonders den Juden gegenüber, immerdar vorhanden.

v. 22. *δέ* setzt, wie schon bemerkt, die *δικ. θεοῦ διὰ πίστ. Ἰ. Χ.* der *χωρὶς νόμου δικ. θεοῦ* entgegen, was auch von Rch. anerkannt wird, und wobei dann freilich *χωρίς* in *οὐκ ἐκ* oder *οὐ διά* aufzulösen und *δέ* der Negation entgegenzustellen ist cf. Lth. Kirchenpostille ed. Heyder Bd. VIII. S. 74 Z. 6 v. o.: „Und wie er ohne Barmherzigkeit ist, sondern eitel Gesetze vor den Augen hat,“ und Demosth. I. cor. S. 268 f.: *ἄνευ μὲν τοῦ δήμου τῶν Ἀθηναίων, ὑπὸ δέ τινων ἀρχόντων κ. τ. λ.* Wegen der Auflösung von *ἄνευ* cf. Arist. Eth. Nic. I. 8, 6., wo für *μεθ' ἡδονῆς ἢ οὐκ ἄνευ ἡδονῆς* auch *ἄνευ ἡδονῆς ἢ οὐ μεθ' ἡδ.* stehen konnte, und wegen des den Gegensatz bezeichnenden *δέ* Polyb. IV. 21, 2: *οὐ γὰρ δι' ἄλλην, διὰ δὲ ταύτην τὴν αἰτίαν.* Sonst wird *δέ* von Bz., Crn. a. Lp. durch *inquam*, Lth.: „ich sage aber von solcher Gerechtigkeit,“ Rck., d. W., Ph., Thl. V., A. durch: und zwar übersetzt, was mir weniger passend erscheint, weil diese *πίστις* aus Cap. 1, 17. bereits bekannt ist und daher nicht ganz unerwartet kommt. In den auch nach Rck., Ph., Thl. V., A. mit

δικ. θεοῦ genau zusammenhangenden Worten *διὰ πίστ. Ἰ. Χ.* lehrt uns *διά* die *πίστις* als das Mittel kennen, die *δικαιοσ.* zu erlangen, während der Gen. *Ἰ. Χ.* das Obj. des Glaubens enthält cf. Mc. 11, 22. Act. 3, 16. Phil. 1, 27. Jac. 2, 1. Fr. dagegen wiederholt in Gedanken *πεφανέρωται*, um *διὰ π. Ἰ. Χ.* daran zu knüpfen; aber seine gegen die andre Verbindung geltend gemachte Forderung des Art. vor *διὰ πίστεως*: *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ ἡ διὰ πίστ. Ἰ. Χ.* wird von Rck. durch Hinweisung auf 1 Cor. 2, 6: *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν κ. τ. λ.*, wozu ich 1 Cor. 10, 18.: *τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα*, 1 Tim. 6, 17.: *τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* und Sext. Emp. Th. II. II. 13, 173: *τὸ σύστημα ἐκ τῶν λημμάτων* füge, und seine Bemängelung des Beisatzes *διὰ πίστ. Ἰ. Χ.* zu *δικ. θεοῦ* aus dem Grunde, weil dann noch an einen andern Weg, zur *δικαιοσύνη* zu gelangen, gedacht werden müsste, durch Hervorhebung der Nothwendigkeit, die einzig wahre *δικ. θεοῦ* im Gegensatz zur falschen genauer zu bezeichnen, nach meiner Ansicht genügend beantwortet, und ich setze in letzterer Beziehung hinzu, dass an einen andern Weg allerdings auch gedacht werden muss, welcher sich aber als unpracticabel ausgewiesen und eben dadurch diesen neuen hervorgerufen hat und verweise auf dasjenige, was ich oben gegen die Verbindung mit *πεφανέρωται* gesagt habe; denn nicht der Glaube, sondern das Gesetz und die Propheten werden als Mittel der Offenbarung dieser durch den Glauben zu erlangenden Gerechtigkeit dargestellt, und der Glaube ist also Mittel der Aneignung, nicht der Offenbarung. *πίστις Ἰ. Χ.* ist die vertrauensvolle Annahme, dass Christus wirklich ist, wofür er sich giebt und von Gott gegeben wird. Anlangend die Worte *εἰς πάντας κ. ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*, so neigen sich nach Cr., Rsnm., Kpp. die neueren Ausleger, darunter Kl., Thl., Rch., Klln., d. W., Rck., Ph. immer mehr dahin, in den beiden verschiedenen Präpositionen nichts weiter als die nachdrücklichere Hervorhebung des Begriffs der Allgemeinheit zu finden cf. Plut. Mor. I. S. 167 f.: *ἂν δ' ἐπὶ πᾶσι καὶ πρὸς πάντα δυσκολαίνῃ*; denn freilich Thdrt.'s von Chr. Schm., Bg., Bhm. angenommene Erkl.: *τὸ εἰς πάντας, τοὺς Ἰουδαίους λέγει, ἐπὶ πάντας δὲ, τοὺς ἐκ τῶν ἄλλων ἐθνῶν*, und Grt.'s: *εἰς significat iustitiam illam essse in credentibus, ἐπὶ, etiam apparere*, haben gar keinen Grund. Näher scheinen mir Seb. Schm., welcher nach Crn. a. Lp.: *in omnes, dum sc. omnibus offertur, super omnes, dum sc. omnibus re ipsa datur et desuper infunditur,*

εἰς von der Bekanntmachung, ἐπί von der Mittheilung versteht, und Mor., Fl., welche πιστεύοντας nur mit dem zweiten πάντας verbinden, aber εἰς und ἐπί ohne Unterschied der Bedeutung auf die Bekanntmachung beziehen: „an Alle und zwar alle Glaubende, der Wahrheit zu treten. Nach der ersten von diesen beiden Erklärungen würde ich εἰς von der Bekanntmachung, ἐπί von der Mittheilung oder vielmehr Bestimmung nehmen, aber beide Präp. mit πεφανέρωται verbinden; nach der zweiten würde ich τοὺς πιστεύοντας nur zu ἐπὶ πάντας ziehen, aber die Präpositionen unterscheiden und καί seine gewöhnliche Bedeutung lassen. So erhalten wir den Satz: „geoffenbart an alle Menschen und für alle Gläubige. Für diese Theilung spricht 1) dass εἰς auch sonst gern nach den Verben des Bekanntmachens und Bekanntwerdens gesetzt wird cf. Thucyd. 8, 1 in. Plat. VI. Legg. S. 67. f. Plut. Par. III. Aem. P. S. 46 in. Ael. V. H. 12, 1. S. 158 in. Jos. B. J. III. 9 §. 5 in. Antt. XVII. 6 §. 5. und Rom. 8, 18. 16, 19. 2 Cor. 11, 6., dagegen ἐπί die Bestimmung überhaupt Plut. Par. III. Arist. S. 179 m. S. 189 in. V. Luc. S. 29 f. VIII. Demosth. S. 74 m., und besonders die Verleihung von Wohlthaten bezeichnet eu. Luc. 10, 6. Rom. 9, 23. Gal. 6, 16. 2) dass der Fall ohne Beispiel ist, das zur Hervorhebung eines und desselben Begriffs ohne irgend welche bemerkbare Nebenabsicht verschiedene Präpositionen gesetzt werden; denn in der oben angeführten Stelle aus Plut. Mor. I. wird der aufmerksame Leser immer noch einen Unterschied zwischen ἐπί als die Veranlassung und πρός als den Gegenstand bezeichnend bemerken. Im Gegentheil unterscheidet der Grieche beim Gebrauch verschiedener Präp. immer recht genau cf. Plut. Par. V. Luc. S. 40 in.: ἀφ' ὧν καὶ δι' ὧν und die sämmtlichen von Win Aufl. 3. III. 5, 6. S. 353 aus dem N. T. und S. 354 aus Class. für die entgegengesetzte Ansicht angeführten Stellen. 3) dass die Bekanntmachung wirklich ganz allgemein Rom. 10, 18. Mc. 16, 15., die Mittheilung und auf der andern Seite die Aneignung dagegen durch den Glauben bedingt ist Mc. 16, 16. 4) dass damit weder das Prät. streitet, indem hier nur die einmalige zur weiteren Verbreitung bestimmte Offenbarung gemeint ist cf. Hbr. 9, 26. Tit. 2, 11., noch das von Rck. als ungriechisch bemängelte Ungewöhnliche der Verbindung von πιστεύοντας nur mit dem einen πάντας, indem sich ganz ähnliche Stellen finden z. B. Rom. 9, 16., wo θεοῦ nur zu ἐλεοῦντος gehört. πάντας wird übrigens jedesmal die Bedeutung haben: „auch die Juden“,

wie aus dem Folgenden erhellt. *οὐ γάρ ἐστι διαστολή. διαστολή*, Unterschied, Cap. 10, 12. 1 Cor. 14, 7. cf. Sext. Emp. Th. I. II. 23, 256. Th. II. VIII. adu. Log. 362. und Plut. Mor. V. S. 272 m., wo es so viel wie Contrast bedeutet. Welchen prätendirten Unterschied der Ap. hier im Sinne hat, ist nicht angegeben, aber aus dem Früheren, aus dem unmittelbar Folgenden und aus v. 30. klar. *γάρ* aber lehrt uns diese Worte als den Grund des Vorhergehenden ansehen: „Es ist die Gerechtigkeit Gottes ohne Gesetz, sondern durch den Glauben an Alle und für alle Gläubige geoffenbart worden, weil kein Unterschied unter den Menschen vorhanden ist", und es sind die Worte: *οὐ γάρ ἐστι διαστολή* zunächst durch das doppelte *πάντας* veranlasst. Je nachdem dieser Grund in Gott oder in den Menschen gedacht wird, könnte hier entweder die Allgemeinheit des Anerbietens von Seiten Gottes cf. Cap. 2, 11. und hier v. 30., oder die Gleichheit des Zustandes aller Menschen d. h. die Allgemeinheit des Bedürfnisses ausgesprochen werden; dass aber der Ap. zunächst und vorzugsweise hier das Letztere im Auge gehabt, erhellt aus dem folgenden *γάρ* v. 23., welches ja eben die Leugnung des Unterschiedes erklärt. Dabei irren wir wohl nicht, wenn wir uns diese Worte an die Gegner gerichtet denken, als wolle er sagen: „denn was den von euch Juden prätendirten Unterschied betrifft, so findet er nicht Statt".

v. 23. 24. Aus *γάρ* erfahren wir, dass die Worte: *πάντες ἥμαρτον κ. τ. λ.* den Grund enthalten, warum bei Bekanntmachung und Mittheilung der *δικ. θεοῦ* kein Unterschied Statt findet, weil nehmlich Alle gesündigt haben u. s. w., Alle also in gleicher Weise der Gerechtigkeit entbehren. Es hindert dieses Anschliessen an das unmittelbar Vorhergehende keinesweges, wie Rck. meint, die Beziehung auch auf v. 21.; aber wie es bisher die Tendenz des Ap. gewesen, die allg. Hülfsbedürftigkeit nachzuweisen, so ist es jetzt seine Absicht, das Mittel darzulegen, welches von Gott für Alle auf gleiche Weise verordnet worden, wie das namentlich aus den dieser Darlegung des Mittels entnommenen Schlüssen v. 27 fgg. hervorgeht. Sehr richtig dagegen erklärt Rck. den Aor. *ἥμαρτον* aus der Absicht des Ap., nicht den aus der Sünde hervorgegangenen Zustand, sondern das Factum, dass Alle gesündigt haben, hervorzuheben; aber es ist das Factum, welches in den Zustand versetzt hat. *πάντες* entspricht übrigens dem vorhergegangenen *εἰς πάντας κ. ἐπὶ πάντας* und ist ein neuer

Beweisgrund, dass dieser Vers aus dem vorhergehenden unmittelbar hervorgegangen. ὑστερεῖν, im Vergleich zu einer andern Person oder Sache ὕστερος sein, daher eig. der Zeit nach: zu spät kommen, verabsäumen Polyb. III. 14, 9 opp. προτερεῖν, Plut. Par. V. Nic. S. 116 f. IX. Dion S. 46 f. Arat. S. 128 in.: τῆς μάχης, Eurip. Phoen. v. 976 cf. Hebr. 4, 1.; verabsäumen d. h. übergehen Luc. III. S. 291 f.; fehlen d. h. *aberrare a oscop* Plat. VI. Epin. S. 491 m.; endlich: fehlen d. h. mangeln und ermangeln, entbehren Polyb. V. 101, 4. Thucyd. 7, 29 in. Jos. B. J. V. 11 §. 2 f. und im N. T.: nachstehen, schlechter sein 2 Cor. 11, 5. 12, 11. und: entbehren *c. gen. rei* und fehlen *c. dat, pers.* Mc. 10, 21. Luc. 22, 35. Joh. 2, 3. Hebr. 4, 1. 12, 15. cf. LXX. Nehem. 9, 21. Ps. 23, 1. Das Pass. kommt ausser LXX. z. B. Sir. 11, 11. wohl nur im N. T. vor und heisst: beraubt werden oder sein, ermangeln, entbehren z. B. 1 Cor. 8, 8., wo es im Gegensatz zu περισσεύειν eig. weniger haben, nachstehen bedeutet, Luc. 15, 14. 1 Cor. 1, 7. 2 Cor. 11, 8. Phil. 4, 12. ἡ δόξα τ. θεοῦ könnte an sich entweder die Ehre oder Herrlichkeit, sei es nun die Gottes selbst, an welcher dereinst Theil zu nehmen der Mensch bestimmt ist, sei es eine von Gott dem Menschen zu gewährende, welche er entweder nach Chmn., Glss., Cal., Seb. Schm., O. als Ebenbild Gottes oder nach Rck. II., davon abgesehen, anderweitig schon besessen, aber durch den Sündenfall verloren hat und wiedererlangen, oder welche ihm nach Oek., Bz., Sml., Chr. Schm., Mor., Glck. überhaupt erst im zukünftigen Leben zu Theil werden soll, oder es könnte nach Clv., Er., Lth., Hnn., Hm., Kpp., Bnck., Klln., Thl. II., gleichbedeutend mit καύχημα πρὸς τὸν θεόν, den Ruhm vor Gott, oder endlich nach Grt., Trr., Cr., Fl., Schlz., Rch., d. W., M., Fr. den Beifall oder das Lob Gottes, Ph.: δόξα ἐνώπ. τ. θεοῦ oder παρὰ τῷ θεῷ, Thl. V.: δόξα παρὰ τοῦ θεοῦ bezeichnen sollen. Sehen wir auf das folg. Partic. δικαιούμενοι, welches nothwendig etwas haben muss, woran es sich lehnt d. h. wovon es eine nähere Bestimmung enthält, wie Cap. 5, 1: δικαιωθέντες ἔχομεν, Hebr. 10, 19. 23. u. s. w. und, weil es auf das Folgende nicht bezogen werden kann, eine Bestimmung oder Motivirung des Vorhergehenden enthalten muss, so scheint der Zusammenhang die zweite Bedeutung fast gebieterisch zu fordern: „sie haben gesündigt und dürfen sich daher vor Gott nicht

rühmen, weil sie ihre Gerechtigkeit nur als Geschenk erhalten.“ Allein diese Bedeutung hat δόξα gar nicht, indem sich καύχημα und δόξα, Letzeres in der Bedeut.: Ruhm durchgängig so unterscheiden, dass Ersteres dasjenige ist, worauf sich die gute Meinung grüdet, welche der Mensch von sich selbst hat, daher nicht καύχημα τοῦ θεοῦ, sondern τοῦ ἀνθρώπου; denn der Mensch selbst ἔχει καύχημα Cap. 4, 2., aber ἐνώπιον τ. θεοῦ 1 Cor. 1, 29. und πρὸς τ. θεόν Cap. 4, 2., Letzteres dagegen die gute Meinung anzeigt, welche Andre von ihm hegen, daher nicht δόξα πρὸς τ. θεόν, sondern, wenn wir diese Stelle vorläufig so übersetzen wollen, δόξα θεοῦ Joh. 12, 43. Wollte man daher die dritte Bedeutung annehmen, so müsste die Sache so gedacht werden: „Hätten sie δόξα τ. θεοῦ, so müssten sie auch etwas haben, was ihnen diese δόξα = ἔπαινος ἐκ τ. θεοῦ Cap. 2, 29. erwürbe cf. ib. v. 25., und das wäre für sie καύχημα; haben sie aber die δόξα verloren, so ist das ein Beweis, dass ihnen auch jede Ursache, sich zu rühmen, also auch καύχημα, abgeht. Haben sie aber dies nicht, so werden sie, wenn sie dennoch gerecht werden, es umsonst d. h. ohne ihr Verdienst, was ja καύχημα wäre und die δόξα zur Folge hätte“, und umgekehrt: „wenn sie gerecht werden, ohne von ihrer Seite etwas gethan zu haben, so ist das ein Beweis, dass sie kein καύχημα, also auch keine δόξα haben.“ Der Zusammenhang würde also dieser sein: „Warum ist die Gerechtigkeit Gottes an Alle und für alle Gläubige geoffenbart worden? Antw. Weil Alle gesündigt haben und, was daraus folgt, des Beifalls Gottes entbehren, welches Letztere wir ja schon daraus erkennen, dass sie umsonst u. s. w.“ Allein auch gegen diese Erkl. ist, von dem indirecten Schlusse abgesehen, von Seiten der Sprache zu erinnern, dass die δόξα, so lange sie als indifferent betrachtet wird, und bloss Meinung, Urtheil heisst, als Besitzthum dessen gilt, der sie hegt oder äussert und diese Person daher im Gen. bei sich führt Plut. Par. I. Sol. S. 162 m. II. Fab. M. S. 138 in. IV. Lys. S. 173 in. VII. Cat. Min. S. 135 m. VIII. Cic. S. 84 m., sobald sie aber zur guten Meinung wird und daher auf Seiten dessen, der sie hegt, den Begriff des Beifalls und auf Seiten dessen, in Beziehung auf den sie gehegt wird, den des Ruhmes annimmt, mit Zurückstellung jenes und Hervorkehrung dieses in den Besitz dessen als der zumeist interessirten Person übergeht, welcher des Ruhmes theilhaftig wird und daher nicht den, von welchem der

den Ruhm begründende Beifall ausgeht, sondern den, welchem er gezollt wird, sich durch den Gen. verbindet Plut. Par. III. Timol. S. 30 f. Pelop. S. 121 f. IV. Mar. S. 130 m. V. Nic. S. 122 f. S. 126 f. VII. Phoc. S. 87 m. Ag. S. 192 f. VIII. Demosth. S. 52 m. IX. Arat. S. 124 in. S. 125 m., und wollen wir ausdrücken, von wem der Ruhm gezollt wird, so setzen wir *παρά* Plut. Par. VII. Ag. S. 187 f. VIII. Ant. S. 240 m. Plat. V. Resp. S. 375 in. VIII. Phaedr. S. 8 in. Luc. II. S. 105 f., und wenn es eine Sache, die ihn verursacht hat, *ἀπό* Plut. Par. III. Pelop. S. 93 m. Arist. S. 182 m. IV. Sull. S. 202 m. VIII. Cat. Mai. S. 241 in., wiewohl dieser letzte Gedanke eben so gut durch *ἐπί* gegeben werden kann, wie aus der zuletzt angeführten Stelle und Polyb. V. 111, 2 erhellt. Ausserdem, aber, weil den Gegenstand bedeutend, welchem die *δόξα* zu Theil wird, dem vorher genannten vollkommen analog, kommt bei *δόξα* noch ein Genit. vor zur Bezeichnung dessen, was den Ruhm veranlasst und was also sonst durch *ἀπό* bezeichnet wird Plut. Par. III. Pelop. S. 114 f. S. 118 f. S. 249 in. IV. Mar. S. 131 in. IX. Brut. S. 101 m. Galb. S. 170 f. und dann wird *δόξα* zur *uox anceps* und heisst Ruf Plut. Par. V. Nic. S. 123 f. VIII. Cic. S. 85 m. Diesem von den Class. durchgängig beobachteten Sprachgebrauch folgt genau auch das N. T., indem es die Person, der der Ruhm zu Theil wird, in den Gen. setzt Joh. 8, 54. 1 Cor. 10, 31., hingegen diejenige, von welcher derselbe kommt, durch *παρά* oder auch *ἐκ* Joh. 5, 41. 44. 1 Thess. 2, 6., und das, was ihn veranlasst, durch *ἀπό* bezeichnet 1 Thess. 2, 6., weshalb ich mich um so weniger entschliessen kann, in der einzigen Stelle, welche möglicherweise dagegen angeführt werden könnte, nehmlich Joh. 12, 43. von der allgemeinen Regel abzuweichen, als auch bei ihrer Befolgung ein passender Sinn erzielt wird: „sie wollen lieber die Ehre der Menschen als die Ehre Gottes“; denn den so Gesinnten leitet die Selbstsucht und der Selbstsüchtige fürchtet sich vor Menschen. Dass *δόξα τ. θεοῦ* in diesem Briefe und beim Ap. Paulus überhaupt sonst nicht in dieser Bedeutung vorkommt, könnte nicht entscheiden, wenn sich dieselbe nur anderweitig nachweisen liesse; so aber werden wir uns zur Annahme der ersten entschliessen müssen, und wenn Cap. 5, 2. das *καυχᾶσθαι ἐπ' ἐλπίδι τ. δόξ. τ. θεοῦ*, als Bestandtheil der *εἰρήνη πρὸς τ. θεόν*, mit dieser als Folge der *δικαιοσύνη* betrachtet wird und die *δόξα*, durch *ἐπ' ἐλπίδι* als etwas

erst jenseit zu Erlangendes bezeichnet, durchaus nur in dieser Bedeutung genommen werden kann, so werden wir doch auf der andern Seite nicht übersehen dürfen, dass sie uns als durch ἥμαρτον d. h. als mit dem Verluste der δικαιοσύνη verloren gegangen und, vermöge der Verbindung dieses ἥμαρτον mit δικαιούμενοι, als etwas mit der δικαιοσύνη Wiederzuerlangendes bezeichnet wird. Gegen die Erklärung von Chmn. u. s. w. würde nichts einzuwenden sein, wenn sie irgendwie nachgewiesen werden könnte und wenn nicht 1 Cor. 11, 7., wo ὁ ἀνήρ selbst δόξα nicht τ. θεοῦ, sondern bloss θεοῦ, genannt und unter δόξα etwas hienieden nicht allein Erreichbares, sondern wirklich Vorhandenes und also durch die Sünde gar nicht verloren Gegangenes verstanden wird, gerade dieser Bedeutung entgegen wäre. Daher ist δόξα θεοῦ entweder die Herrlichkeit, welche Gott hat und an welcher Theil zu nehmen wir berufen sind, oder die Herrlichkeit, welche uns von Gott gegeben wird, und wir übersetzen nun nicht mit Lth.: „und mangeln des Ruhmes, den wir an Gott haben sollten", sondern: „und entbehren in Folge des unmittelbar vorhergegangenen ἥμαρτον der Herrlichkeit Gottes" oder „sind derselben beraubt". Scheint mir nun auch Fr. mit Recht in ὑστεροῦνται kein unübersteigliches Hinderniss zu finden, um an ein Betrogensein um die Hoffnung einer erst zukünftig zu erlangenden Herrlichkeit zu denken cf. Cap. 8, 18: τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς; denn auf der einen Seite verlieren wir mit der Hoffnung auf eine Sache die Sache selbst und auf der andern kann durch die Sünde ja eine solche hienieden nicht aufhebbare Veränderung mit dem Menschen vorgegangen sein, welche zwar die Wiedererlangung der δικαιοσύνη, aber nicht die Wiedererlangung der δόξα hienieden möglich macht, so steht doch auch wieder nichts im Wege, diese Herrlichkeit, entweder Theilnahme an der göttlichen oder von Gott dem Menschen verliehen, als ein Erbtheil der ersten Menschen, über welche ja nach Gen. 3, 3. 22. Rom. 5, 12. auch der Tod erst in Folge der Sünde gekommen ist, und als, durch die δικαιοσύνη bedingt, zwar mit der ἁμαρτία verloren gegangen, aber mit der δικαιοσύνη wiedererlangbar anzusehen, wobei jedoch zu berücksichtigen, dass, weil unser irdischer Theil einmal durch die Sünde verderbt und dem Tode verfallen ist, die Rückkehr der δόξα zwar geistiger Weise schon hier auf Erden erfolgen kann, die völlige Wiedererlangung, der ungeschmälerte Genuss und die un-

beschränkte Offenbarung aber hier immer nur *ἐπ᾽ ἐλπίδι* Cap. 5, 2. Statt findet. Es darf aber kaum besonders ausgesprochen werden, dass sich *ἥμαρτον* und *ὑστεροῦνται* zu einander verhalten, wie Ursache und Folge.

In v. 24. giebt nun der Ap., anknüpfend an das Vorhergehende, in kurzen Umrissen, aber nichts desto weniger grossartig, den neuen Weg an, zur Gerechtigkeit zu gelangen. *δικαιούμενοι* ist Praes. und daher nicht: „welche gerecht geworden sind", sondern: „welche gerecht oder vielmehr für gerecht erklärt werden. Weil es die Menschen durch sich selbst nicht werden können, so muss, soll ihnen anders geholfen werden, Gott sie dazu machen oder dafür gelten lassen. *δωρεάν* eig. Acc. von *δωρεά*: als Geschenk Plut. Par. IX. Dion S. 15 in.: *δωρεὰν ἔδωκε*. Als Adv. heisst es 1) *gratis*, umsonst d. h. unentgeltlich Polyb. XVIII. 17, 7. Demosth. I. Halon. S. 84 f. Plut. Par. VII. Phoc. S. 36 f. cf. Mtth. 10, 8. 2 Thess. 3, 8. Apoc. 21, 6. und bei den LXX. als Uebersetzung des hebr. חִנָּם 2) *temere, immerito*, ohne Ursache, unverdienterweise Reg. 2, 31., wo LXX. חִנָּם durch *δωρεάν* geben, während sie es Job. 2, 3. 9, 17. durch *διακενῆς* und Prou. 26, 2. durch *ματαία* übersetzen, Joh. 15, 25. 3) *frustra, incassum*, ohne Erfolg, vergeblich Gal. 2, 21. LXX. haben für חִנָּם Prou. 1, 17. *ἀδίκως*. Von diesen Bedeutungen findet hier natürlich nur die erste, und in so fern die erste und zweite gegenseitig einander einschliessen, die zweite Anwendung: „wir werden umsonst" d. h. ohne dass wir dafür irgend etwas von unsrer Seite geleistet hätten, und, weil jede Leistung von unsrer Seite einen Anspruch, ein Verdienst begründen würde: „wir werden ganz unverdienterweise u. s. w.". *τῇ αὐτοῦ χάριτι*: „aus seiner Gnade, aus Gnade von ihm", so dass, da in uns selbst nichts, ja nur das Gegentheil von dem ist, was Gott bewegen könnte, die bewegende Ursache nur allein in ihm selbst, in seiner Gnade zu finden ist. Die besondere Betonung von *αὐτοῦ* vor *χάριτι*, welche Ph. verlangt, kann darum nicht zugegeben werden, weil gerade *χάριτι* als Erkl. und noch stärkere Hervorhebung von *δωρεάν* den Accent in Anspruch nimmt, welcher auf *αὐτοῦ* als selbstverständlichem und jeder Möglichkeit eines Gegensatzes ermangelndem Genit. nicht ruhen kann. *διά* zeigt nicht nach Cr., Rsnm., Kpp. die Ursache, welche Gott veranlasst oder bewogen; denn das wäre *διά c. acc.*, sondern nach

Rck., d. W., Fr., Thl. V., Ph., A. das Mittel an, dessen Gott sich bedient hat, um seine in der unentgeltlichen Verleihung seiner Gerechtigkeit an uns an den Tag tretende gnädige Entschliessung in Vollzug zu setzen. *ἀπολύτρωσις* Jos. Antt. XII. 2 §. 3 S. 61 f von *ἀπολυτροῦν* Demosth. I. S. 170 f. Plut. Mor. II. S. 225 m., in welchen beiden Stellen es von dem gebraucht wird, welcher seinen eigenen Gefangenen gegen Lösegeld frei giebt, wogegen es in andern Stellen vom Freunde steht, welcher den Gefangenen vom Feinde loskauft Plut. Mor. V. S. 168 f. S. 171 f. u. s. w. Hebr. 9, 14. ist die Vorstellung die, dass Christus, Hoherpriester und Opfer in einer und derselben Person, sich selbst Behufs unsrer Erlösung Gott geopfert, also das *λύτρον* (Thucyd. 6, 5 f. Plut. Par. II. Fab. M. S. 141 in. Mtth. 20, 28. Mc. 10, 45.) Gott gezahlt hat. *ἀπολύτρωσις* ist also Auslösung, Erlösung, und hier recht eigentlich an den bezahlten Preis zu denken, welcher nach den beiden zuletzt angeführten neutestamentlichen Stellen *ἡ ψυχή*, das Leben, und *τὸ αἷμα*, das Blut oder der blutige Tod unseres Herrn J. Chr. ist; denn dass der Ap. das Wort in seiner vollen Bedeutung genommen, dafür spricht sowohl *ἱλαστήριον* wie die erste *ἔνδειξις* der beiden nächsten Verse. *ἐν Ἰ. Χ.*, wozu etwa *γενομένης* hinzuzudenken, zeigt das Mittel und mit Beziehung auf *ἀπολύτρωσις* den Preis an, welchen die göttliche Liebe bezahlt hat. Es bleibt nun noch übrig, die Verbindung der beiden letzten Verse unter einander nachzuweisen, indem das Partic. *δικαιούμενοι* einige Schwierigkeiten darzubieten scheint. Lth., welchem Rck. beipflichtet, ist dem Syrer gefolgt, der, wie er schon vorher ܘܡܬܚܣܪܝܢ, *καὶ ὑστερούμενοι*, gesetzt hatte, jetzt wieder ܘܡܙܕܕܩܝܢ ܡܓܢ übersetzt: „und werden umsonst gerecht“. Allein die Verbindungspart. fehlt einmal und der Ap. muss sich daher das Verhältniss beider Sätze zu einander anders gedacht haben; auch scheint mir Rck. darin zu fehlen, dass er *δικαιούμενοι* betont und damit die Rechtfertigung zur Hauptsache macht, da doch diese Letztere dem Ap. von Cap. 1, 17. an Hauptsache gewesen ist, hier aber und eigentlich schon von v. 21. an der Nachdruck auf *δωρεάν* liegen muss, zu dessen Erkl. allein und nicht zu der von *δικαιοῦσθαι* die folgenden Worte: *τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τ. ἀπολύτρ. τ. ἐν Χ. Ἰ.* dienen sollen. Was Haupt- und was Nebenbegriff ist, darauf kommt es nicht an und Thl. V., sich auf Mtths., Kühner,

Hrm. berufend, behauptet wohl mit Recht, dass auch bei den Class. zuweilen das Partic. den Hauptbegriff ausdrücke. Es fragt sich allein, welches der Gegensatz ist. Wäre hier etwa ein *καλούμενοι δωρεάν*, welchem *δικαιούμενοι δωρεάν* gegenüberstände, so würden wir unbedenklich dem *δικαιούμενοι* die erste Stelle geben; aber es steht vielmehr ein *δικαιούμενοι διὰ νόμου* oder *ἐξ ἔργων νόμου*, obgleich nicht genannt, gegenüber, und da gebührt für diesmal dem *δωρεάν* der erste Platz. Des Ap. Polemik ist besonders in unserm Briefe und namentlich in dieser Stelle keine einfache Polemik gegen die Sünde überhaupt, sondern eine Polemik gegen die Selbstgerechtigkeit der Juden insbesondere. Mit Recht erklären sich daher Fr., M., d. W., Ph., Thl. V. dagegen und der Erste verweist auf *καταφρονεῖς ἀγνοῶν* Cap. 2, 4., *ἔλαχε - - εἰσελθὼν* Luc. 1, 9., *ἐτυμπανίσθησαν οὐ προσδεξάμενοι*, welchen Beispielen ich von der ersten der besten Seite des ersten besten Classikers noch Plut. Par. V. Luc. S. 73 f.: *παρεστρατοπέδευσε --*, *ἐν μέσῳ λαβὼν* S. 74 m.: *δοκεῖ φυγεῖν, οὐδὲ - - ἀνασχόμενος* ib. f.: *ἐνέπεσον κατανίφοντες* u. s. w. hinzufüge. Entweder liegt in *δικαιούμενοι δωρεάν* Grund oder Erkl. von *πάντες ἥμ. κ. ὑστερ. τ. δ. τ. θεοῦ*: „Alle haben gesündigt und ermangeln u. s. w., indem sie ja umsonst u. s. w., d. h.: „was ja daraus hervorgeht, dass sie umsonst u. s. w." d. h. hätten sie nicht gesündigt und wären daher noch im Besitz der *δόξα*, so dürften sie die Gerechtigkeit, mit welcher die *δόξα* unzertrennlich verbunden, nicht als Geschenk erhalten; dass sie dieselbe aber so empfangen, dient zum Beweise, dass sie die *δόξα* verloren haben; oder es dienen die beiden Wörter *δικαιούμ. δωρεάν* vorzugsweise zur Motivirung und Erkl. des *ἥμαρτον*: „Alle haben gesündigt d. h. das Gesetz nicht erfüllt d. h. die Gerechtigkeit nicht selbstthätig erworben (und in Folge davon die Herrlichkeit eingebüsst), indem sie umsonst u. s. w." Die letztere Auffassung bedarf keiner Zwischengedanken und ist darum vorzuziehen. Daraus, dass sie umsonst gerechtfertigt werden, müssen wir schliessen, dass Alle gesündigt haben, weil, hätten sie nicht gesündigt, die Gerechtigkeit ihre eigene oder eine verdiente gewesen wäre.

v. 25. 26. Was zunächst *ἱλαστήριον* betrifft, so ist dasselbe ursprünglich Adj. von *ἱλάσκομαι* und bezeichnet bei den Profanscribenten dasjenige, was dazu bestimmt ist oder die Kraft besitzt, den Zorn der Götter abzuwenden, sie wieder geneigt zu

machen, also sie zu versöhnen. Ohne Ergänzung wird es theils als *masc.* und zwar entweder 1) *pro subst.* von Pel., Ambr., Vtbl., Whl., Schr. durch „Versöhner" oder 2) adjectivisch von Wnz. Mtths. = *ἱλασκόμενος*, versöhnend, die Kraft, zu versöhnen, habend nach der Analogie von *σωτήριος*, *δραστήριος*, *πολεμιστήριος* u. s. w. übersetzt, theils von den meisten Auslegern als *neutr. pro subst.* und zwar entweder, 3) von Vulg., Sml., Bnk. für *ἱλασμός* und dieses wieder für *ἱλαστής*, ein gemachtes Wort, für welche Erkl. Rck., ohne sie anzunehmen, Eph. 2, 14., wo Christus *ἡ εἰρήνη ἡμῶν* und 1 Cor. 1, 30., wo derselbe *σοφία*, *δικαιοσύνη* u. s. w. genannt wird, zu vergleichen giebt, oder 4) für *ἱλασμός*, wie *σωτήριος* für *σωτηρία*, jedoch in dieser Bedeutung eben nur, um sich, wie eben gezeigt, den Uebergang zum *ἱλαστής* zu bahnen, oder 5) von Clv., Psct., Glck., Ust., unentschieden von Dhn., als Sühnmittel, wie möglicherweise *σωτήριον* Plut. Par. I. Rom. S. 44 in., gewiss aber *φυλακτήριον* ib. VIII. Cic. S. 91 in., *ἀμυντήριον* Luc. III. Anach. S. 303 f., *πανστήριον* Aristoph. Gramm. epigr. in Soph. Oed. tyr. u. s. w. genommen. Noch Andre haben supplirt und zwar 6) Clr., Elsn., Hm., Fl., Kl., Rch., Klln., d. W., M., Fr., Thl. II. *ἱερὸν*, *ἱερεῖον* oder *θῦμα* und „Versöhnungsopfer" übersetzt. Rck. ist nicht ganz entschieden. Endlich haben 7) Or. Thdrt., Lth., Par., Grt., Bg., unentschieden Clv., Bnck., neuerdings aber wieder sehr entschieden Ph., Thl. V., Umbr. mit Ergänzung von *ἐπίθεμα* oder *πῶμα* an den Deckel der Bundeslade gedacht, welchen LXX., כַּפֹּרֶת nicht von כִּפֶּר, sondern von כֹּפֶר ableitend, welche beide Begriffe genau zusammenhangen cf. Jac. 5, 20., durch *ἱλαστήριον* Exod. 25, 18. 19. und durch *ἱλαστήριον ἐπίθεμα* ib. v. 17. übersetzen, in welcher Bedeutung das Wort auch Hebr. 9, 5. vorkommt. Ueber diesem Deckel war bekanntlich der Thron Jehovahs, von welchem aus Mose die göttlichen Aussprüche ertheilt wurden, daher Lth.: „Gnadenstuhl" und gegen denselben wurde am Versöhnungsfeste vom Hohenpriester das Blut eines Farren und eines Bockes, von jedem von Beiden siebenmal, als Zeichen der geschehenen Versöhnung des Volkes Israel gesprengt. Syr. lässt es unentschieden, ob er *propitiatorem*, *propitiationem* oder *propitiatorium sc. operculum* übersetzt habe, weil das von ihm gebrauchte ܚܘܣܝܐ alle drei Bedeutungen vereinigt. Für die sechste Bedeutung spricht einerseits, dass die analogen Wörter *χαρι-*

στήρια, *σωτήρια* Plut. Par. I. Rom. S. 63 f. Polyb. XXXI. 15, 1. eben so gebraucht werden, andrerseits, dass es bei der ungemeinen Menge verschiedener Arten von Opfern aus verschiedenen Veranlassungen und zu verschiedenen Zwecken cf. ausser den eben genannten beiden Arten noch *ἐπινίκια* Plut. Par. I. Rom. S. 62 m. *καθάρσια* S. 63 m., *διαβατήρια* V. Luc. S. 62 m. *εὐαγγέλια* ib. VI. Ages. S. 20 f., *θρεπτήρια* IX. Arat. S. 137 f., *τελεστήρια* Ael. V. H. S. 158 m. u. s. w. einigermassen unwahrscheinlich ist, dass *ἱλαστήριον* oder *ἱλαστήρια* nicht in dieser Bedeutung gebraucht sein sollten, und es lässt sich dagegen weder der biblische Sprachgebrauch einwenden, in so fern Josephus sich auch bei ächt jüdischen Opfern des griechischen Sprachgebrauchs bedient, wie Antt. III. 10 §. 4 von Mose: *καὶ θύειν τῷ θεῷ τότε χαριστήρια*, cf. Cyrill. Alex. c. Jul. IV. p. m. 126, noch, dass ein Opfer nicht von Gott den Menschen, sondern umgekehrt von den Menschen Gott dargebracht werde und daher bei Annahme dieser Bedeutung *προέθετο* keine genügende Erkl. fände, in so fern ja alle Opfer ohne Unterschied für die Menschen dargebracht werden und bei diesem nur Darbringer und Empfänger in einer und derselben Person vereinigt sind; aber es spricht noch stärker dagegen, dass ungeachtet dieser Vielartigkeit und dieses so häufigen Vorkommens der Opfer dennoch das Wort sich als solches auch nicht ein einzigesmal findet; denn des Hesych.: *ἱλαστήριον, καθάρσιον* bestimmt nicht hinlänglich und auch *καθάρσιον* habe ich mit Ausnahme von Luc. IV. Pseudol. S. 47 m.: *καθάρσιον περιενεγκών*, wo aber nicht von einem Reinigungsopfer, sondern von einem Reinigungsmitttel, einer Räucherung als symbol. Handlung, die Rede ist (das Opfer heisst *καθάρσια* Plut. Par. I. Rom. S. 63 m.), nur als Adj. gefunden z. B. ib. S. 63 m., und in den von Fr. citirten Stellen Dio Chrys. or. XI. I, 355 Reisk. und Nonn. Dionyss. XIII. p. 382 ist beidemal nicht an Opfer, sondern an Widmungen zu denken, dass ferner bei Opfern durchweg der Plur. gebräuchlich ist, wie aus den obigen Beispielen und Plut. Par. IX. Arat. S. 166 in.: *καὶ τὴν θυσίαν ἐκείνην Σωτήρια προσεγόρευσε* ersichtlich ist. Der Sing. eines sonst zur Bezeichnung von Opfern dienenden Adjectivs ist entweder adjectivisch gebraucht, wie ib. Ages. S. 40 f. *νικητήριον* cf. Plat. VIII. Phaedr. S. 26 f., desgl. Plut. Mor. S. 487 f., wo *ἀναβατήριον* auf *δελφῖνον* geht u. s. w., oder bezeichnet ein Mittel, wie die oben angeführten Beispiele, einen Preis, wie

εὐαγγέλιον Plut. Par. VI. Ages. S. 40 f., νικητήριον ib. I. Lyc. S. 113 f., ein Gebäude, wie τελεστήριον II. Pericl. S. 101 m. χαριστήριον VII. Caes. S. 59 in., wohin man auch ἱλαστήριον Ez. 43, 14. 17. 20. rechnen kann. Nur einmal Jos, Antt. VI. 1 §. 2 habe ich χαριστήριον als Subst. in der Bedeut. einer zum Dank dargebrachten Widmung angetroffen. Was aber die letzte Bedeutung betrifft, so steht ihr, wenn wir auch zugeben wollen, dass Christus in gewisser Beziehung mit dem Deckel der Bundeslade verglichen werden könnte, dennoch Folgendes geradezu entgegen: 1) in unserer Stelle wird Christus ohne allen Widerspruch als der beschrieben, welchen Gott dargegeben, um die Sühne zwischen ihm und uns zu Stande zu bringen, und da kann er in einem und demselben Bilde nicht zugleich Deckel der Bundeslade und der, dessen Blut als Sühnmittel gegen den Deckel der Bundeslade gesprengt wird, nicht zugleich der oder vielmehr dessen Thron, welcher das Opfer empfängt, und dieses Opfer selbst sein. Wohl wird im Hebräerbriefe Christus als Hoherpriester und dann wieder als Opfer dargestellt, aber die Bilder werden jedes für sich gezeichnet und wo sie zusammenfallen, da ist die Vermittelung dadurch gegeben, ὅτι ἑαυτὸν προσήνεγκεν. 2) Die Verbindung mit ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι könnte bei dieser Bedeutung nicht Statt finden, weil die Erwähnung des Blutes als dessen, was das ἱλαστήριον zum ἱλαστήριον machen soll, bei denen, welche vom Sprengen des Blutes gegen den Deckel der Bundeslade wussten, diese Auffassung von ἱλαστήριον schlechterdings unmöglich machen musste; aber auch die Verbindung mit διὰ τῆς πίστεως ist nicht günstiger. Will man aber, sich über alle diese Schwierigkeiten hinwegsetzend, den Begriff des Deckels festhalten, so ist man gezwungen, den des für die Menschheit aus Gnaden Dargebrachten, welcher doch offenbar vorliegt, aufzugeben. 4) Die von Thl. II. urgirte Unverträglichkeit des blossen Symbols mit der ἔνδειξις erscheint, wenn wir an die in der Wüste erhöhte Schlange denken, eben so wenig erheblich, wie der von Andern gerügte Mangel des Art. und vermisste Beisatz ἀληθινόν; allein προέθετο würde mit Rücksicht auf die in den *penetralibus* des Tempels stehende Bundeslade die hier allein passende Bedeutung: *publice proposuit* nicht haben können; denn wenn Ph. darauf Gewicht legt, dass der unter dem A. T. im Allerheiligsten verwahrte Deckel der Bundeslade in Christo Allen zugänglich geworden sei, so hätte das etwa durch die Worte: τὸ ἱλαστήριον τὸ ἕως τούτου

ἐν τῷ ἁγίῳ τῶν ἁγίων ἀποκεκρυμμένον ἐν αὐτῷ oder ἐν τ. αἵματι αὐτοῦ προέθετο oder auch anders, aber nicht so ausgedrückt werden müssen, wie wir es finden. 5) Endlich geht wohl aus dem Hebräerbriefe deutlich genug hervor, dass dieser Typus damals wenigstens nicht gebräuchlich gewesen. Wenn aber Ph. gar behauptet, dass dieses Wort, weil es im N. wie im A. T. nur in dieser Bed. gefunden werde, auch hier so verstanden werden müsse, so ist das bei dem im A. nur dreimaligen, im N. T. aber nur einmaligen Vorkommen etwas sonderbar und mit demselben oder vielmehr mit noch etwas grösserem Rechte würde man Rom. 1, 26. 27. für χρῆσις, ib. 5, 17. für δικαίωμα, 1 Thess. 4, 4. für σκεῦος u. s. w. die ganz gewöhnliche Bedeut. in Anspruch nehmen; aber es ist ausserdem falsch, weil Exod. 25, 17. das Wort als Adjectiv wirklich vorkommt. Wenn nun von den vorstehend aufgezählten Bedeut. die erste, dritte und vierte durchaus nicht nachgewiesen werden können und namentlich die erste und vierte, von denen die Letztere die dritte ermöglicht, in der Analogie der Adjective auf ηριος nicht die geringste Unterstützung finden, indem z. B. ὁ σωτήριος nicht für ὁ σώτηρ steht und τὸ σωτήριον wohl, wenn es ein solches Subst. gäbe, für ἡ σωτηριότης, aber nicht für ἡ σωτηρία gesetzt werden könnte, die sechste, wie sehr sie sich im Uebrigen empfehlen mag, ebenfalls an gänzlichem Mangel an Beweismitteln leidet und die siebente als rein unmöglich verworfen werden muss, so bleibt nur die Wahl zwischen der zweiten und fünften: „als versöhnend" d. h. die Kraft der Versöhnung habend oder zur Versöhnung bestimmt, und: „als Mittel der Versöhnung." Christum geradezu zum Mittel zu machen, liegt wohl besonders der Vorstellungsweise unsers Ap. etwas fern und da wir für diesen Gebrauch des Wortes kein Zeugniss aufzuweisen haben, so werden wir um so lieber die zweite Bed. annehmen, als deren wirkliches Vorkommen nicht bestritten werden kann cf. Jos. de Macc. §. 17.: διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν, wo τὸ ἱλαστήριον für ἡ ἱλαστηριότης, das Versöhnungskräftige für die Versöhnungskräftigkeit, ib. Antt. XVI. 7 §. 1. Th. IV. S. 30 in.: ἱλαστήριον μνῆμα, die von Fr. angeführte Stelle aus Dio Chrys., wo ἀνάθημα zu suppliren, Balsam. conc. 6 in Trull. can. 62: ἱλαστήριοι εὐχαί und im A. T. Exod. 25, 17.: ἱλαστήριον ἐπίθεμα. Nun werden entweder διὰ τῆς πίστεως und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι nach Schr., Glck., M., d. W., Fr., Ph. jedes für sich mit ἱλαστήριον (nach

Ph. mit *προέθετο*) verbunden und dann ist *πίστις* die *caussa apprehendens* oder die Bedingung, unter welcher die Sühne zu Stande kommt, während wir in *αἷμα*, dem Blute oder dem blutigen Tode Christi, die *caussa efficiens* oder dasjenige zu erkennen haben, worin objectiv die versöhnende Kraft enthalten ist cf. Ph.: „durch den Glauben wird subjectiv, durch das Blut objectiv die Aufstellung Christi als כַּפֹּרֶת realisirt;" oder man lässt nach Rck., Schlz., Wnz., Thl. V. das Letztere vom Ersteren abhangen und dann schliesst sich dieses in derselben Bedeutung an *ἱλαστήριον* an, während jenes das Obj. des Glaubens bezeichnet, für welche Verbindung mit *πίστις* zwar nicht Gal. 3, 26., wo *ἐν Ἰ. Χ.* zu *πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστε* gehört, wohl aber Mc. 1, 15. Eph. 1, 15. Col. 1, 4. 1 Tim. 3, 13. u. s. w. angeführt werden können, und wobei zu bemerken ist, dass, während *εἰς* die Richtung angiebt, *ἐν* den Grund des Glaubens bezeichnet. Die letztere Auffassung, früher die gewöhnliche, jetzt nur von Wenigen festgehalten, empfiehlt sich durch Einfachheit und Natürlichkeit; dennoch trage ich aus dem Grunde, weil dann der obj. Grund der Versöhnungskräftigkeit als vom subj. abhängig zu sehr zurücktritt, kein Bedenken, die erstere anzunehmen. Das *προέθετο αὐτ. ἱλαστήρ.* veranlasst, um eine deutliche und bestimmte Vorstellung zu gewinnen, nicht bloss die Frage nach dem Mittel der Aneignung, sondern auch und ganz besonders nach dem, was wir uns anzueignen haben, welches nun einmal in *ὃν προέθ. ἱλαστήρ.* zu bezeichnen angefangen war. Ausserdem kann es, wie wir sehen werden, gerade hier am Wenigsten im Sinne des Ap. liegen, das Obj. der *πίστις* auf das *αἷμα* zu beschränken. Noch ist zu bemerken, dass *διὰ τ. πίστεως* in einem Par nicht in Betracht kommenden Autoritäten fehlt, während der Art. *τῆς* vor *πίστεως* in so vielen ausgelassen ist, dass ihn auch Lchm. verworfen hat. Der Art. würde bei der andern Auffassung zwar sehr angemessen, aber nicht nothwendig sein cf. gleich darauf *ἐκ πίστ. Ἰησοῦ* und 1 Cor. 2, 6. Rch. verbindet, *ὃν προέθ. ἱλαστήρ.* als Zwischensatz betrachtend, sowohl *διὰ τῆς πίστεως*, wie *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, Beides als coordinirt, mit *δικαιούμενοι*, was den Inhalt des Zwischensatzes, der sich doch fast durch jeden seiner Bestandtheile in den Vordergrund drängt, zu sehr zurückstellt, die, wenn wir *προέθετο* die von den meisten Exegeten angenommene Bedeutung geben, zwischen ihm und den beiden *ἔνδειξις* nothwendige gegenseitge Beziehung unmöglich macht, bei *ἔνδειξις* die Frage

nach dem Mittel derselben unbeantwortet lässt, die Zahl der coordinirten Sätze bis auf vier vermehrt, und die beiden mit *διά* anfangenden Sätze: *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χ. Ἰ.* und: *διὰ τῆς πίστεως* auf eine sehr unpassende Weise neben einander stellt. Eben so wenig empfiehlt sich die von Pl., Bnck. durch Hinweisung auf Gal. 3, 1. verteidigte Verbindung von *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* mit *προέθετο*: „welchen er, als durch den Glauben versöhnend, in seinem Blute dargegeben oder hingestellt hat;" denn es lassen sich das *αἷμα* oder der *θάνατος* des Herrn wohl besser und natürlicher als Folge, denn als Inhalt der *πρόθεσις* betrachten. Ph. lässt, wie bemerkt, nicht bloss *ἐν τ. αὐτοῦ αἵματι*, sondern auch *διὰ τῆς πίστεως*, Beides coordinirt, von *προέθετο* ressortiren; aber ich halte die letztere Verbindung überhaupt, aber namentlich bei der Bedeutung, in welcher Ph. *προέθετο* nimmt, für unmöglich: „er hat durch den Glauben vorherbestimmt," in so fern die göttliche *πρόθεσις* von der menschlichen *πίστις* unabhängig erhalten werden muss, ja Ph. kann in der That auch Beides nur mit *ἱλαστήριον* verbunden haben. Was *προέθετο* betrifft, so kommt das Wort im N. T. nur noch Cap. 1, 13. und Eph. 1, 9. vor, in welchen beiden Stellen es, das einemal mit dem Inf., das anderemal mit dem Acc. verbunden, nur heissen kann: sich etwas vorsetzen, vornehmen cf. Polyb. VI. 12, 8: *ὅσα* sc. *δαπανᾶν*, Arist. Eth. Nic. I. 3, 8: *τί* sc. *διελθεῖν*. Luc. I. Nigr. S. 30 f.: *βίον τινά*, III. Hipp. S. 385 f.: *ἔργον*, Plut. Par. IX. Brut. S. 111 f.: *ἕνα σκοπόν* u. s. w. Es fragt sich, ob in unserer Stelle *προτίθεσθαι* diese Bedeutung ebenfalls haben könne, was namentlich von Chrys., Par., Hm., Kpp., Bhm., Schlz., Fr., Ph. behauptet und durch Amm.'s Forderung eines Inf., wie aus den vorstehenden Beispielen hervorgeht, allerdings nicht widerlegt wird. Allein zwischen allen diesen Beispielen und unsrer Stelle besteht der Unterschied, dass dort von Dingen die Rede ist, welche Jemand den Vorsatz hat auszuführen, von einem Wohlgefallen oder wohlgefälligen Rathschlusse, welcher vollzogen, von Ausgaben, welche gemacht, von Wahrheiten, welche abgehandelt, von einem Leben, welches geführt, von einem Werke, welches vollbracht, von einem Ziele, welches erreicht werden soll, und dass sich daher der Inf., welcher Eph. 1, 9. und Luc. III. S. 385 f. auch wirklich folgt, überall leicht suppliren lässt, was in dem Satze: „er hat sich Christum zum Sühnmittel vorgenommen," nicht der Fall ist. Ausserdem ist von Rck. mit Recht her-

vorgehoben worden, dass, wie Eph. 1, 9. Alles zur Annahme dieser Bedeutung drängt, so hier, wo nicht von dem, was Gott bestimmt oder vorherbestimmt, sondern von dem, was Er bereits gethan hat, die Rede ist, auch nicht das Mindeste sich findet, was eine solche Auffassung anempfehlen könnte. Endlich ist doch ein Unterschied zwischen: „sich etwas vornehmen“ und: „vorherbestimmen,“ und *προτίθεσθαι* heisst nur das Erstere. So auch Wnz., Klln., Rch., Thl. V. Die von Fr. eingewandte die Betonung fordern sollende Stellung des Verb. spricht theils darum nicht gegen die andre Bedeutung des Darbietens, weil der grössere Nachdruck immer auf *ἱλαστήριον* ruhen wird, weil die Bedeutung des Darbietens eben so nachdrucksvoll ist, wie die des Vorherbestimmens, und weil, wie schon erwähnt, nicht die Stelle, sondern der Gegensatz einem Worte den Nachdruck vindicirt. Der grössere Nachdruck liegt aber hier auf *ἱλαστήριον* theils an sich, weil das Verb. nur zur Unterstützung oder Einkleidung des in diesem Worte enthaltenen Gedankens dient, theils wegen des im vorhergeschilderten Sündenelende vorhandenen Gegensatzes. Im Gegentheil wird die andere Erkl., nach welcher *προέθετο publice proposuit* heisst, durch die beiden folgenden *εἰς ἔνδειξιν* ungemein begünstigt und fast zur Nothwendigkeit. In dieser letzteren Bedeutung kommt nun *προτίθεσθαι* sehr häufig vor mit verschiedenen Nebenbestimmungen, von denen wir besonders folgende vier unterscheiden können: 1) hinstellen, hinsetzen ohne besonderen Nachdruck, aber zu dem Zwecke, dass das Hingestellte sogleich gebraucht werden soll Luc. I. Pisc. S. 342 m. Plut. Par. IV. Sull. S. 203 m. 2) zum Schutze vorhalten, vorstellen, vorsetzen, auch vorschützen Luc. I. d. merc. condd. S. 379 f. II. Hermot. S. 49 m. ib. f. Plut. Par. III. Timol. S. 4 in. Arist. S. 199 in. Mor. IV. S. 246 in. VI. S. 181 f. 3) eine Meinung an den Tag legen, Todte, ein Fasten, Trauer u. s. w. ausstellen oder öffentlich anstellen, mit der erklärten Absicht, dass etwas gesehen oder gehört werde Thucyd. 2, 34 in., 3, 64, wo es mit *ἐπιδείκνυσθαι* wechselt, 8, 85. Plut. Par. V. Luc. S. 71 m. Crass. S. 158 f. VIII. C. Gracch. S. 36 f. S. 41 f. Mor. I. S. 344 f. S. 364 m. V. S. 187 f. Jos. Antt. V. 2 §. 12. XVII. 3 §. 3. 4) einem zum Genusse etwas vorsetzen, einen Preis öffentlich aussetzen, eine Regel, ein Beispiel aufstellen, ein Werk, eine Arbeit öffentlich zeigen, eine Zeit bestimmen oder vorschrei-

ben d. h. das Alles in der Absicht, dass davon Gebrauch gemacht werde Luc. II. Hermot. S. 73 m. Demon. S. 369 m. III. Imagg. S. 13 f. Herod. 5, 18. Thucyd. 5, 35. S. 31 f. Plut. Par. III. Marc. S. 147 m. Arist. S. 193 in. Cat. Mai S. 216 in. IV. Flamin. S. 32 in. V. Luc. S. 29 m. zur Auswahl, Crass. S. 160 IX. Brut. S. 89 m. Oth. S. 206 f. Mor. I. S. 230 f. II. S. 258 m. IV. S. 182 in. S. 219 m. S. 358 f. V. S. 508 in. Jos. Antt. IV. 8 §. 16. Fälschlich citirt Whl. zu dem Worte Xen. Cyr. I. 2, 12; denn dort steht das Pass., weil es zu den Eigenthümlichkeiten der griech. Sprache gehört, dass bei *ἆθλον*, Kampfpreis, immer das Trans., nie das Med. steht und die Abweichung von dieser Regel Plut. Par. VIII. Brut. S. 83 m. ist aus dem trop. Gebrauch des Wortes *ἆθλον* und aus dem hinzugefügten *λεία* zu erklären. Es leidet keinen Zweifel, dass wir unsere Stelle den Beispielen der beiden letzten Nummern anzureihen und dabei das gnädige Anerbieten, die öffentliche Bekanntmachung, (nicht nach Mtths., dessen Belege Soph. Ant. 160. Luc. Necyom. 19. Liban. Decl. XVI. p. 466 B. ich wegen der dort vorhandenen, hier aber gänzlich fehlenden näheren Bestimmungen, in der ersten *λέσχην*, in den beiden andern *ἐκκλησίαν*, nicht für so völlig sicher halte, diese allein) und die Absicht des Gebrauches, welchen wir zu unserm Heil davon machen sollen, als die wichtigsten Momente zu unterscheiden haben.

Die Worte *εἰς ἔνδειξιν* bis zum Ende von v. 26. werden wir des bessern Verständnisses wegen zusammennehmen. Zuerst über das Einzelne. *εἰς* zeigt, dass die Absicht oder der Zweck, warum Gott seinen Sohn als Sühnopfer ausgestellt oder dargegeben, in den folgenden Worten angegeben werde. So auch Rck., Thl., d. W., Ph., A. *ἔνδειξις* ist nach dem zu Cap. 2, 15. Gesagten ein so deutlicher und in die Augen springender Beweis, werde er nun durch Worte oder, wie hier, durch Thatsachen geführt, dass vernünftigerweise kein Zweifel übrig bleibt. *ἡ δικαιοσύνη θεοῦ* wird von den meisten Auslegern beidemal als *δικαιοσύνη ἐν θεῷ* d. h. als göttl. Eigenschaft und zwar von Thdrt. als *ἀγαθότης*, von Grt., Brnz., Mor., Kpp., Rch. als Güte und Barmherzigkeit mit falscher Berufung auf צְדָקָה im A. T. und 2 Cor. 9, 10., wo von Gesetzeserfüllung, also Tugendhaftigkeit im Allg. die Rede ist, von Ambr., Trr., Bhm. als Wahrhaftigkeit mit Bezugnahme auf Cap. 3, 5., wo aber *δικαιοσύνη* eben auch nichts Anderes als Gerechtigkeit ist, von Or., Bld., Cal., Spn., Seb. Schm.,

Strr., Fl., Kl., Thl., Ust. als Strafgerechtigkeit = δικαιοκρισία, Ph., Thl. V.: richterliche, vergeltende Gerechtigkeit, von Cr. als Begnadigungsrecht, was δικαιοσύνη nicht heisst, von Fr., Rck. als Heiligkeit, von Bz. als Heiligkeit, Güte und Barmherzigkeit zugleich, endlich von Klln., d. W., M., Mtths. als Gerechtigkeit in ihrer gew. Bedeutung genommen. In prägnantem Sinne von beiden Arten von Gerechtigkeit, der Gott inwohnenden und der von Gott den Menschen mitzutheilenden, verstehen es entweder beidemal oder wenigstens das letztemal Chrys., Aug., Ans., Mel., Par. Endlich die vor Gott geltende Gerechtigkeit wird von Lth., Elsn., Wlf., Hm., Wnz. gefunden. Aber abgesehen davon, dass δικ. θεοῦ überhaupt und namentlich in der Vorstellungsweise des Ap. Paulus nur zweierlei, nehmlich die Gerechtigkeit als dasjenige göttl. Attribut, vermöge dessen Gott mit dem Menschen nach dem demselben von ihm gegebenen Gesetze verfährt, und die Gerechtigkeit als diejenige Eigenschaft des Menschen, vermöge deren er den Anforderungen des göttlichen Gesetzes genügt, bedeuten kann, und daher jede Erklärung dieses Wortes von einem andern göttlichen Attribute in einer falschen Ansicht des Interpreten ihren Grund haben muss, dass ferner die Vereinigung zweier verschiedenen Vorstellungen in einem und demselben Worte zu gleicher Zeit mindestens sehr unwahrscheinlich ist und am Wenigsten zur Erreichung des beabsichtigten Zweckes dienen konnte, und dass, wer einigermassen zu einer klaren Einsicht in den Zusammenhang dieses Theiles unseres Briefes gelangt ist, die Cap. 1, 17. proponirte Gerechtigkeit Gottes nothwendig an dieser Stelle suchen muss, so wird nirgend ein einigermassen sicherer Grund gegeben. Wer δικ. durch Güte oder Wahrhaftigkeit übersetzt, ist gezwungen, nicht allein *διά c. acc.* entweder mit Clv., Par. den Zweck cf. Joh. 6, 57. bezeichnen zu lassen, was allerdings z. B. Sext. Emp. Th. II. X. adu. Phys. 10.: καὶ τὸ δι' ὅ καθάπερ τὸ τέλος, aber sehr selten vorkommt, oder mit Or., Lth.: „damit, dass er Sünde vergiebt", Cal., Clr., Kpp., Schr., Rch. wie *διά c. gen.* zu übersetzen, was nicht sein kann, sondern ausserdem auch πάρεσις = ἄφεσις zu nehmen, obgleich beide Begriffe durchaus verschieden sind, indem Ersteres das Hingehenlassen oder einstweilige Absehen von der Bestrafung Plut. Par. V. Eum. S. 230 m. VII. Cat. Min. S. 131 m. Jos. Antt. XV. 3 §. 2 f.: παρῆκε δὲ τὴν ἁμαρτίαν cf. Sext. Emp. Th. I. II. 16, 212:

παρίημι νῦν, um es später vielleicht wieder aufzunehmen, Letzteres den wirklichen Erlass der Strafe ganz, also die eigentliche Vergebung bezeichnet Plut. Par. I. Thes. S. 27 f. Jos. Antt. VI. 5 §. 6. S. 21 f.: καὶ ταύτην ἀφεῖναι τὴν ἁμαρτίαν, und wenn auch Beide in ihren äusseren Resultaten bei Menschen zusammentreffen mögen, wie in der von Rck. citirten Stelle Dion. Hal. A. R. VII, 37: ὁλοσχερὴς πάρεσις, so werden sie es doch nie bei Gott, und sind und bleiben bei Beiden ihrem Ursprunge und Wesen nach verschieden; auch würde, die mögliche Einerleiheit angenommen, immer zu erklären bleiben, wie der Ap. dazu gekommen, hier anstatt des ihm geläufigen ἄφεσις Eph. 1, 7. Col. 1, 14. das sonst im N. T. gar nicht vorkommende πάρεσις zu setzen. τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα sind entweder nach Grt., Thl., Rck„ d. W., Mtths., überhaupt den neueren Auslegern diejenigen Sünden, welche im Allg., oder nach Ph. diejenigen, welche mit Ausschluss der Heiden bloss von den Juden cf. Hebr. 9, 15. vor der Erscheinung Christi, oder nach Cal., A. diejenigen, welche von jedem einzelnen Menschen vor seiner Bekehrung zu Christo begangen worden sind. ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θεοῦ wird besonders von denen, welche πάρεσιν = ἄφεσιν nehmen, namentlich Lth., Seb. Schm., Hm., Cr., Rck. zu ἁμαρτημάτων gezogen, was dann aber eigentlich: τῶν ἁμαρτημάτων τῶν προγεγονότων ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θεοῦ heissen müsste und wobei nicht allein die fehlende Wiederholung des Art. τῶν, wegen deren sich Rck. durch die nicht hinlänglich motivirte Hinweisung auf den bei der andern Verbindung gleichfalls zu ergänzenden Art. τὴν vor ἐν abfindet, sondern auch die wegen des hier vorhandenen Zwischengliedes ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ; denn προγεγονότων würde dann immer mit πρὸς ἔνδειξιν zu verbinden sein, mit Cap. 8, 18 nicht ganz gleiche Wortstellung zu bemängeln sein würde, dagegen von Chrys., Chr. Schm., Mor., Bhm., d. W., Fr., Rch., Klln., Ph., Thl. V., Mtths. mit πάρεσιν als Hingehenlassen verbunden, und bei dieser Verbindung wird man den Art. vor ἐν eben so gut entbehren können, wie vorher bei den Worten δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ. Thl. ist unentschieden, für welche von beiden Verbindungen er sich erklären soll. Die Worte πρὸς ἔνδειξιν κ. τ. λ. werden gewöhnlich und namentlich von d. W., Rch., Klln., Fr., Ph., Thl. V., Mtths., als Wiederaufnahme der Worte εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. betrachtet, ohne dass der Wechsel der Präpositionen εἰς und πρός einigermassen genügend erklärt würde; denn

der von Ph., Mtths. angegebene Grund, weil sonst εἰς dreimal hinter einander stehen würde: εἰς ἐνδ., εἰς ἐνδ. und εἰς τὸ εἶναι, kann mir nicht genügen, und Thl. I. fügt die in Aufl. II. mit Recht wieder aufgegebene Conjectur hinzu, dass der Ap. den Zwischensatz: διὰ τ. πάρεσιν bis ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θεοῦ anfänglich gar nicht habe schreiben wollen. Dagegen macht Bz., welcher auch τῶν προγεγον. ἁμαρτημ. mit ἐν τῇ ἀν. τ. θ. verbindet, den Satz πρὸς ἔνδειξιν κ. τ. λ. von προγεγονότων ἐν τ. ἀν. τ. θ. abhängig und findet keine blosse Wiederaufnahme, sondern Fortsetzung des angefangenen Gedankens: „Gott hat die früheren Sünden darum hingehen lassen, um jetzt seine Wahrhaftigkeit oder Heiligkeit zu offenbaren;“ allein es würde darin ein nicht zu beseitigender Widerspruch liegen, dass als Zweck des Todes Christi einmal die Offenbarung der G e r e c h t i g k e i t und das anderemal die Offenbarung der W a h r h a f t i g k e i t Gottes angegeben wird. Denn wenn ich sage: „Gott hat Christum dargegeben zum Beweise seiner Gerechtgkeit wegen des Hingehenlassens der zum Beweise seiner Wahrhaftigkeit in der jetzigen Zeit früher nicht gestraften Sünden“, so behaupte ich das einemal, dass der Tod Christi die G e r e c h t i g k e i t Gottes beweisen solle, weil er die Sünden früher nicht gestraft hat, und das anderemal, dass er die Sünden früher nicht gestraft hat, weil der Tod Christi seine W a h r h a f t i g k e i t beweisen solle. Rck., welcher in der ersten Bearbeitung seines Commentars, hinweisend auf den Wechsel der Präpositionen, den Gegensatz der früheren und gegenwärtigen Zeit ausgedrückt findet: „in Beziehung auf j e n e hat Gott seine δικαιοσύνη w e g e n der πάρεσις gezeigt, in Beziehung auf d i e s e zeige er sie d u r c h die δικαίωσις und dann das letztemal δικαιοσύνη sowohl von der Gott inwohnenden wie von der dem Menschen anzurechnenden Gerechtigkeit nimmt, lässt dabei, anderer Mängel nicht zu gedenken, die Fragen unbeantwortet, warum das erstemal εἰς und das zweitemal πρός vor ἔνδειξις, und wie δικαιοσύνη θεοῦ in dieser Weise zwei ganz verschiedene Bedeutungen gleichzeitig in sich vereinigen könne? Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung hat er denn auch anerkannt und sich darum in der zweiten Ausgabe seines Commentars der von Bz. angeschlossen. Was den Schlusssatz: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κ. τ. λ. betrifft, so wird er als Resultat des Vorhergehenden angesehen und mit Ausnahme Mtths.'s, welcher καί concessiv nimmt, sowohl δίκαιον wie δικαιοῦντα mit εἶναι verbunden. Zu εἰς τὸ εἶναι cf. Xen. Cyr. I. 6, 19: εἰς τὸ προθυμίαν ἐμβαλεῖν II 1, 26: εἰς τὸ

ἀκριβοῦν. Plat. VI. Legg. S. 143 in.: εἰς τὸ φυγεῖν. Jos. Antt. II. 4 §. 3 in.: εἰς τὸ δεηθῆναι. VIII. 3 §. 6 f.: εἰς τὸ νιπτεῖν und εἰς τὸ καθαίρειν u. s. w., in welchen Stellen der durch εἰς eingeführte Satz jedesmal ein Zwecksatz ist. So d. W.: „auf dass er u. s. w.", Ph., A. ὁ ἐκ πίστεως Ἰ. ist der die πίστις Ἰ. Habende, der an Jesum Glaubende, der zu den an Jesum Glaubenden Gehörige cf. Cap. 2, 8.

Schon aus der Mannichfaltigkeit der Erklärungen, noch mehr daraus, dass fast keine einzige den einzelnen Wörtern durchgehend die ihnen eigenthümliche Bedeutung lässt, am Meisten aber aus dem überall fühlbaren Mangel an Zusammenhange und daher an Klarheit erhellt, dass wir in den Worten εἰς ἔνδειξιν bis ἐκ πίστεως Ἰησοῦ eine der schwierigsten Stellen des Briefes vor uns haben, und wenn wir uns die Resultate wenigstens einiger der hervorragendsten unter den Exegeten etwas genauer ansehen, so werden wir die Ueberzeugung gewinnen, dass die richtige Auslegung noch nicht gefunden sei. O. erklärt die erste δικαιοσύνη von der Strenge Gottes in Bestrafung der Sünde, die zweite aber von der Güte oder vielmehr Gnade Gottes, welche sich eben so wohl wie jene im Erlösungswerke ausspreche: „Die bis dahin gleichsam übersehenen Sünden der vorchristlichen Welt machten die endliche Offenbarung der Gerechtigkeit nothwendig und wurden von dem gerechten Gotte an Christo, dem Repräsentanten des ganzen Geschlechts, der sich freiwillig für Alle dahingab, gestraft. Inzwischen spielt, wie v. 26. das πρὸς ἔνδειξιν κ. τ. λ. zeigt, welches keinesweges bloss Wiederaufnahme des εἰς ἔνδειξιν ist, immer die Beziehung auf die sich im Erlösungswerke offenbarende Gnade mit hinein, die sich besonders in dem δικαιοῦντα κ. τ. λ. ausspricht u. s. w." Und zu v. 26. heisst es: „Wenn er zur Bezeichnung derselben, d. h. der Gnade, ebenfalls den Ausdruck δικαιοσύνη wählt, so geschieht dies ohne Zweifel deshalb, um absichtlich die Ausdrücke derselben Art zu häufen." Allein wenn wir unter G e r e c h t i c h k e i t diejenige Eigenschaft Gottes, welche uns giebt, was uns gesetzlich z u k o m m t, unter G n a d e aber diejenige verstehen, welche uns Gutes giebt, welches uns gesetzlich n i c h t zukommt, so sehe ich nicht ein, wie diese beiden einander ausschliessenden Begriffe durch ein und dasselbe Wort sollten ausgedrückt werden können, und wenn, was ich nicht zugebe, δικαιοσύνη wirklich Gnade oder auch nur Güte bedeuten könnte, so würde ich doch für dieses Verfahren des Ap., durch

Anwendung eines und desselben Wortes zur Bezeichnung einander widersprechender Vorstellungen Verwirrung anzurichten, in seinem Bestreben, Ausdrücke derselben Art zu häufen, keine genügende Erklärung finden. Rck. kommt nach Musterung der verschiedenen Bedeutungen, in denen δικαιοσύνη von den verschiedenen Auslegern genommen worden, zu dem Resultate, dass hier nur entweder von der göttlichen Gerechtigkeit (Heiligkeit) oder von der den Menschen von Gott zu ertheilenden Gerechtigkeit die Rede sein könne. Nachdem er aber, abweichend von fast allen neueren Erklärern, die Verbindung der Worte: ἐν τ. ἀνοχῇ τ. ϑ. mit διὰ τ. πάρεσιν aufgegeben und die mit τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων aus den oben angeführten Gründen gerechtfertigt und für die bessere erklärt hat, folgt er, die Worte: διὰ τ. πάρεσιν—πρὸς ἔνδειξιν κ. τ. λ. als neuen Zwecksatz zusammenfassend, Bz. und unterscheidet sich nur darin von ihm, dass er δικαιοσύνη beidemal Heiligkeit bedeuten lässt, so dass er nun den Gedanken erhält: „Gott hat Christum als ἱλαστήριον aufgestellt zur Beurkundung seiner Heiligkeit wegen Nichtahndung der Sünden, welche früher unter der Geduld Gottes begangen sind, um in der gegenwärtigen Zeit seine Heiligkeit (um so evidenter) zu bekunden.“ Als ich in Rck.'s neuerem Commentar S. 176 die Worte las: „Verbindet man auf diese Weise, so lehrt Paulus in unsrer Stelle, Gott habe Jesum (durch die Thatsachen seines Todes und Auferstehens) öffentlich dargestellt als das Sühnopfer u. s. w.“, erwartete ich von diesem so scharfsinnigen und trotz der ihm unbewussten Vorurtheile in vielen Stellen von seinem natürlichen Gefühle so richtig geleiteten Gelehrten, dass er auch hier der Wahrheit auf den Grund gekommen sein werde; aber in dem, was er im Vorstehenden giebt, vermag ich nichts weiter als einen sehr auffälligen Cirkel zu erkennen. Denn worin soll das eingeklammerte: „um so evidenter“, liegen? Etwa im Tode Christi? aber der dient ja auch zur ersten ἔνδειξις; oder in den vorher begangenen Sünden? aber die liegen ja dort wie hier zu Grunde; oder in dem νῦν καιρός? aber der ist ja, weil dieselbe Thatsache, ebenfalls beidemal derselbe. Ich kann daher nicht das Mindeste von einer grösseren Evidenz entdecken und vermag mich mit der Gedankenfolge: „Gott lässt den Tod Christi zum Beweise seiner Heiligkeit dienen, weil er die früheren Sünden nicht gestraft hat“, und: „er hat die früheren Sünden nicht gestraft, weil er den Tod Christi zum Beweise seiner Heiligkeit

dienen lassen will", nicht zu befreunden, des in der heil. Schrift und namentlich vom Ap. Paulus zwischen Gerechtigkeit, welche moral. Geschöpfe ausser Gott, Gesetz und Erfüllung oder Nichterfüllung desselben voraussetzt, und Heiligkeit, welche auch ohne diese Voraussetzungeu bestehn kann, gemachten Unterschiedes gar nicht zu gedenken. D. W., mit welchem Ph., Thl. V. im Wesentlichen übereinstimmen, rechnet wie O. und die meisten Neueren die Worte διὰ τ. πάρεσιν bis ἀνοχῇ τ. θεοῦ zur ersten ἔνδειξις, giebt dem Worte δικαιοσύνη beidemal die ihm an sich nicht zu bestreitende Bedeutung der richterlichen Gerechtigkeit, und fängt mit πρὸς ἔνδειξιν einen neuen Gedanken an, in welchem eine verstärkende Wiederaufnahme des vorigen εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. liegen soll; allein da, wie schon aus der Beurtheilung der Rck.schen Erklärung erhellt, kein einziges Moment hinzutritt, welches nicht schon in der ersten Periode enthalten gewesen wäre, ja bei dieser Theilung der beiden Sätze dem zweiten die ganze Reihe der in den Worten διὰ τ. πάρεσιν bis ἀνοχῇ τ. θεοῦ ausgedrückten Vorstellungen abgeht, so würde man in den wiederholten Worten, weit entfernt, darin eine Verstärkung des Vorhergegangenen zu erhalten, vielmehr nicht etwa eine Tautologie, sondern eine recht starke und unbegreifliche Abschwächung haben. Oder sollte die Verstärkung nach Ph., Mtths. darin liegen, dass der Begriff der Gegenwart stärker betont wird? „Gott hat Christum hingegeben, um seine Gerechtigkeit wegen der früher nicht gestraften Sünden zu zeigen, um seine Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit zu zeigen"; aber das wäre vollkommen eben so erfolgreich geschehen, wenn mit Weglassung der Wörter: πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσ. αὐτοῦ, allein die Worte: ἐν τῷ νῦν καιρῷ gesetzt worden wären. Thl. II. nimmt δικαιοσύνη beidemal als vergeltende Gerechtigkeit, und nachdem er dann Rck.'s Aeusserung in Betreff der Worte πρὸς ἐνδ. κ. τ. λ.: „eine blosse nichtssagende Wiederholung derselben Worte wird man nicht gern annehmen, und doch weder durch Klln.'s und d. W.'s Bemerkung, dass dieselbe verstärkend zu denken sei, noch durch die von Rch. und Fr., dass noch ein neues Merkmahl: ἐν τῷ νῦν καιρῷ hinzutrete, sich befriedigt erkennen können", beigepflichtet und, so weit ich ihn verstehe, mit Rck. auch die Bz.sche Theilung, nach welcher πρὸς ἐνδ. κ. τ. λ. von τῶν προγεγον. ἁμαρτ. abhängig gemacht wird, zu der seinigen gemacht, schliesst er mit den Worten: „Nach

Bz.'s Ansicht ist die Absicht des Ap., zu zeigen, warum Gott nicht früher seine Gerechtigkeit in vollem Masse geoffenbart habe, und wie er sonst hervorhebt, dass der Eintritt Christi in diese Welt nach einem bestimmten Plane geschehe, so spricht er auch hier aus, dass nach göttlicher Absicht gerade in dieser bestimmten Zeitperiode die Erlösung eintreten solle 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3." In diesem Falle würde, abgesehen von der früher bemerkten Inconvenienz der Bz.schen Erkl., allerdings ἐν τῷ νῦν καιρῷ ein neues und zwar sehr wichtiges Moment bilden; aber diesen Gedanken würde der Ap., wenn er sich überhaupt so ausdrücken liesse; denn während den καιροῖς ἰδίοις in den angeführten Stellen καιροὶ οὐκ ἐπιτήδειοι gegenüberstehen, hat hier ὁ νῦν καιρός den πρόσθεν καιρός zum Gegensatze, vollkommen eben so gut ausgedrückt haben, wenn er bloss geschrieben hätte: εἰς ἔνδειξιν τ. δικ. αὐτοῦ διὰ τ. πάρεσιν τ. προγεγονότ. ἁμαρτημ. ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θεοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ und es bliebe dann wieder unerklärlich, warum er die nicht allein überflüssigen und tautologischen, sondern auch sinnverwirrenden Worte: πρὸς ἐνδ. τ. δικ. αὐτοῦ noch einmal zwischen eingeschoben hätte. Auch ist es falsch, wenn behauptet wird, der Ap. wolle hier zeigen, w a r u m Gott seine Gerechtigkeit nicht früher in vollem Masse geoffenbart habe; denn das hat er schon Cap. 2, 4. in den Worten ἀγνοῶν, ὅτι τ. χρηστὸν τ. θεοῦ εἰς μετάν. σε ἄγει, wie mich dünkt, befriedigend gezeigt und das zeigt er auch hier, aber nicht in den Worten ἐν τ. νῦν καιρῷ, sondern in den Worten ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ, welche ja offenbar zur Erklärung der πάρεσις dienen sollen. Hier ist es nicht mehr seine Absicht, zu zeigen, warum Gott früher nicht g e s t r a f t hat, sondern dass, w e i l er die früheren Sünden nicht gestraft hat, Christus zur Wahrung seiner Gerechtigkeit in den Augen der Menschen als Opfer fallen musste. Dieser Gedanke ist denn auch von den meisten Auslegern mehr oder weniger deutlich erkannt und hervorgehoben worden; aber es ist noch nicht der ganze Gedanke des Ap. und ich habe schon bemerkt, dass man, nachdem der Ap. die Gerechtigkeit der Menschen v o r G o t t schon von Anfang an Cap. 1, 17. verheissen, das allseitige Bedürfniss derselben weitläufig und erschöpfend dargethan und ihre Nähe wieder v. 21. angekündigt, nun auch an dieser Stelle nach ihr sich umsieht und sich unmöglich befriedigt fühlen kann, wenn er von jetzt an davon spricht, als hätte er ihre Erlangung bereits nachgewiesen. Der Syrer zieht

sich am Einfachsten aus der Verlegenheit, indem er das erste *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικ. αὐτοῦ* ganz weglässt und nur *πρὸς ἔνδειξιν κ. τ. λ.* wortgetreu durch ܠܚܘܝܐ ܕܟܐܢܘܬܗ ܕܒܙܒܢܐ ܗܢܐ *i. e. in demonstrationem iustitiae suae hoc tempore* wiedergiebt. Die ganze Stelle lautet nach der Peschito: *quem praeconstituit Deus propitiatorem siue propitiatorium per fidem in sanguinem eius propter peccata nostra, quibus antea peccauimus in dilatione, quam Deus nobis concessit in longanimitate sua, ad demonstrationem iustitiae suae hoc tempore.* Gegen die sämmtlichen bisherigen Erklärungen ist noch überdies einzuwenden, dass der Tod Jesu, für sich betrachtet, gar kein Erweis der göttlichen Gerechtigkeit, Güte oder Wahrhaftigkeit, sondern eher das Gegentheil von dem Allen ist, d. h. dass ihn die Menschen ohne irgend einen andern Erweis nie und nimmer dafür nehmen würden, und der Grund, warum man den richtigen Sinn der Stelle bis jetzt nicht hat finden können, liegt vornehmlich darin, dass man die Präp. *εἰς* und *πρός* für gleichbedeutend und die von beiden geführten Sätze daher für einander parallel gehalten hat und darum auch nicht entfernt darauf gefallen ist, das Verhältniss aufzusuchen, in welchem beide zu einander stehen. Es sei mir erlaubt, eine neue Erklärung hinzuzufügen, welche sich mindestens dadurch empfehlen wird, dass sie jedem einzelnen Worte sein Recht widerfahren lässt und alle Theile zu einem wohl zusammenhangenden Ganzen vereinigt.

Aus den Schlussworten *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα κ. τ. λ.*, mögen wir sie als Resultat oder als Zweck des unmittelbar Vorhergehenden ansehen, wird mir klar, dass darin sowohl von der Gerechtigkeit, die Gott **hat**, wie von der, die er **giebt**, die Rede sein müsse; denn *δίκαιος*, so mit *δικαιῶν* zusammengestellt, kann doch wohl unmöglich etwas Anderes als **gerecht** heissen. Aber wenn die Verbindung von *δικαιοῦντα* mit *εἶναι*, wiewohl keinesweges ohne Beispiel cf. Xen. Cyr. VII. 1, 19: *ἔχων ἦν* für *εἶχε* Plut. Par. IV. Flam. S. 40 m.: *ὁμολογοῦντα ἦν* für *ὡμολόγουν* Jos. Antt. XV. 6 §. 3: *εἰληφὼς εἴη* für *εἰλήφοι* XX. 6 §. 1: *παρακαλοῦντες ἦσαν* für *παρεκάλουν* u. s. w., doch schon an sich etwas hart und in der Verbindung mit einem Adj., wie hier mit *δίκαιον*, noch härter und vielleicht ohne Beispiel ist, so scheinen mir diese Beiden: *δίκαιος*, welches hier eine

wesentliche Eigenschaft Gottes bezeichnet, und *δικαιῶν*, welches, als Ergebniss seiner freien Gnade, zu jener Eigenschaft einen im Bisherigen noch nicht überwundenen Gegensatz bildet, in dieser Weise mit *εἶναι* ohne folgende Lösung neben einander gestellt, so trotzig zum Widerspruche herauszufordern; denn ein solches Nebeneinanderstellen nicht gelöster Widersprüche heisst doch nicht, wie Thl. I. sich ausdrückt, Widersprüche lösen, oder, wie Thl. II. sagt, die göttliche Gerechtigkeit mit seiner Gnade ausgleichen, dass sich mir von selbst die Vermuthung aufdringt, *καὶ* möge wohl an dieser Stelle nicht und, sondern auch oder, wie Andere meinen möchten obgleich, was aber nicht in *καί*, sondern im Particip. cf. Luc. I. S. 155 m.: *οὕτω λαλὸς οὖσα* S. 233 m.: *θεὸς ὢν* Plut. Par. III. Pel. S. 114 f.: *μὴ βοιωταρχῶν* und *μικροῦ μέρους ἄρχων* Mor. II. S. 13 m.: *ἔχων* und *τυράννου παῖς ὢν* S. 25 m.: *τροφὴν ἔχοντες*, oder vielmehr nicht im Part., sondern in dem vorhandenen Gegensatze liegt cf. Luc. I. de merc. condd. S. 406 in.: *καὶ γυμνούς*, bedeuten und es möge daher, was *εἰς* lehrt, im Vorhergehenden dieser Gegensatz vermittelt werden. *καί* c. *partic.* oder *adi.* unterscheidet sich vom blossen *partic.* oder *adi.* oder von diesen Beiden mit davorstehendem *καίπερ*, welches nur dazu dient, den Gegensatz auch äusserlich hervortreten zu lassen z. B. Xen. conuiu. 2, 12. Thucyd. 4, 10. S. 307 m. und f. Plut. Par. III. Pelop. S. 93 f. u. s. w. wesentlich dadurch, dass hier dasjenige, wozu das *partic.* oder *adi.* den Gegensatz bildet, nur einen einzelnen Fall setzt, während es dort etwas in allen Fällen Statt Findendes anzeigt und *καί* nur sagt, dass dasselbe in einem besonders schwierigen Falle ebenfalls ist oder geschieht, wie aus der Vergleichung der vorstehenden Beispiele mit den folgenden erhellt: Xen. Anab. III. 2, 16. 3, 10. Luc. III. Luc. S. 104 in.: *ἔπαιέ με καὶ τρέχοντα λίαν* d. h. er schlug mich immer und auch dann, wenn ich sehr rannte. Polyb. VIII. 5, 4. Thucyd. 6. 16. S. 99 f. Plut. Par. VII. Phoc. S. 102 m. Mor. II. S. 14 f. III. S. 413 f. IV. S. 1 m. Plat. V. Resp. S. 134 m. cf. eu. Luc. 18, 7. u. s. w., und im Lat. das Bekannte: *timeo Danaos et dona ferentes.* In unserer Stelle könnte es wohl heissen: *δικαιοῦνται* (sc. *οἱ ἄνθρωποι*) *καίπερ ἁμαρτωλοί;* aber es könnte nicht gesagt werden: *εἰς τὸ εἶναι αὐτ. δίκ. καίπερ δικαιοῦντα*, weil Gott immer gerecht ist und durch *καί* nur ausgedrückt werden soll, dass er es auch in einem für den Uneingeweihten mit seiner Gerechtigkeit scheinbar im Widerspruch stehenden Falle

ist. Wir erhalten somit den Satz: „damit“ oder „so dass er gerecht sei“ oder „ist, auch wenn er den an Christum Glaubenden gerecht macht.“ Sehen wir darauf den mit πρὸς ἔνδειξιν anfangenden Satz näher an, so können die Worte: ἐν τῷ νῦν καιρῷ nicht mit πρὸς ἔνδειξιν verbunden werden, weil sonst der Gegensatz zwischen προγεγονότων und ὁ νῦν καιρός, welcher doch unmöglich weggeleugnet werden kann, indem ja νῦν allemal einen Gegensatz anzeigt, welcher entweder wirklich ausgesprochen ist, wie Polyb. VI. 3, 1., wo ὑπὲρ τῶν προγεγονότων dem ὑπὲρ τοῦ μέλλοντος gegenübersteht, oder leicht hinzugedacht werden kann, ganz aufgegeben werden müsste; denn die erste sowohl wie die zweite ἔνδειξις, mag man sie nun für Eines und dasselbe oder für zwei verschiedene Dinge halten, sind ἐν τῷ νῦν καιρῷ geschehen und diese Worte könnten daher an sich eben so gut gleich im ersten Komma stehen: εἰς ἔνδ. διὰ τ. πάρ. τ. προγεγονότ. ἁμαρτημ. ἐν τῷ νῦν καιρῷ. Daher können sie nur zu δικαιοσ. αὐτοῦ gerechnet werden. Wenn aber dies, so folgt nothwendig, dass die letzte δικαιοσύνη τ. θεοῦ nicht die Gott inwohnende, sondern die von Gott den Menschen zu verleihende Gerechtigkeit sei; denn die Gerechtigkeit in Gott ist jederzeit dieselbe und kann sie sich auch zu verschiedenen Zeiten verschieden erweisen, so kann doch nicht gesagt werden: ἡ δικ. αὐτοῦ ἐν τ. νῦν καιρῷ. Nimmt man aber die letzte δικαιοσύνη αὐτοῦ als die den Menschen als solche gerechnete Gerechtigkeit, so bilden τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα und ἡ δικαιοσ. αὐτοῦ ἐν τ. νῦν καιρῷ den vollständigsten Gegensatz: „früher Sünde, also Ungerechtigkeit, jetzt Gerechtigkeit.“ Wir erhalten demnach im zweiten Komma einen Erweis oder Beweis, dass Gott uns gerecht mache. Worin aber besteht dieser Beweis? Der Opfertod Christi kann es nicht sein; denn der ist an sich d. h. ohne anderweitige Beglaubigung wenig geeignet, den Menschen zum Glauben und durch den Glauben zur Gerechtigkeit zu führen. Ich finde nun, wenn ich mich umsehe, keinen andern Beweis, dass Gott uns für gerecht erklären wolle, denn die Auferstehung Jesu Christi als göttliche Beglaubigung seiner Lehre überhaupt und insbesondere der von der Geltung seines Todes, und sehe die Bestätigung dieser meiner Annahme in Cap. 4, 25., welche Stelle, beiläufig gesagt, wieder aus dieser Licht und Bestätigung empfängt und welche sich in der Hauptsache von ihr nur dadurch unterscheidet, dass die Gegensätze, welche hier ihre

Vermittelung finden, dort, als der Vermittelung nicht ferner bedürfend, unvermittelt, aber freilich nicht in der herausfordernden Weise, welche der Schluss von v. 26. nach seiner bisherigen Erklärung zeigen würde, neben einander aufgeführt werden. Eben so finde ich die Bestätigung dieser meiner Erklärung 1 Cor. 15, 17. Rom. 10, 9. cf. die erläuternden Worte ib. v. 10., und Act. 17, 31: *πίστιν παρασχὼν πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. In der Auferstehung des Herrn haben wir also nach diesem Ap. den Beweis, dass Gott das von Christo oder in Christo dargebrachte Opfer für unsre Sünden als solches angenommen und uns für gerecht gelten lassen will. Nun lässt uns aber der Schluss, wie wir gesehen haben, eine Vermittelung des Widerspruchs zwischen der Gerechtigkeit in Gott und der Gerechterklärung der Menschen unter der Bedingung des Glaubens erwarten, und daher wird die Gerechtigkeit in Gott, welche im letzten Komma nicht zu finden ist, im ersten enthalten sein und wir sehen uns nach dem Verhältniss um, in welchem der mit *πρὸς ἔνδειξιν* beginnende Satz zum vorhergehenden mit *εἰς ἔνδειξιν* anfangenden steht. Dort heisst es: „Gott hat Jesum als Sühnopfer dargegeben zum Erweise seiner Gerechtigkeit wegen der vorher begangenen Sünden, so dass *εἰς ἔνδειξιν* von *προέθετο* abhängt. Da die durch *πρός* eingeführte *ἔνδειξις* aber eine andere ist und nach unsrer Auffassung nicht von *προέθετο* abhangen kann, so bleibt nichts übrig, als *πρός* durch: „in Beziehung auf, in Betracht“ oder, wenn man es recht versteht „gegenüber“ zu übersetzen, wodurch dann der Zusammenhang beider Satzglieder klar wird. In der Auferstehung Jesu Christi haben wir den Beweis, dass Gott uns, wie Christus selbst gelehrt und wie besonders der Ap. Paulus diese Lehre überall hervorhebt, durch den Glauben selig, also auch, was dieses voraussetzt, gerecht machen will. Wie aber verträgt sich das bei unserer Sündhaftigkeit mit Gottes eigener Gerechtigkeit? Das muss erst gezeigt werden, und das hat Gott gezeigt, indem er seinen Sohn, den Heiligen und Gerechten, für uns zum Sündopfer dargegeben. Dass aber *πρός* die von mir hier angenommene Bedeutung habe, ist wohl zu bekannt, als dass es einer weitläufigen Auseinandersetzung bedürfte und ich will nur auf das in dieser Beziehung von Herrn Prof. Buttmann in Prenzlau im Programm des dort. Gymnasium vom Jahre 1853 S. 13. Gesagte aufmerksam machen und einige besonders

instructive Stellen zu vergleichen geben: Xen. Hier. 4, 6: πρὸς τὰς χρήσεις. ib. Memor. IV. 2, 15: πρὸς τοὺς φίλους. Plat. II. Soph. S. 63 f. Protag. S. 172 in. Crat. S. 290 in. IV. Alc. II. S. 67. m. Lys. S. 153 m. V. Resp. S. 285 f. VII. Tim. S. 17 f.: πρὸς γένεσιν, πρὸς πίστιν. Ael. V. H. 3, 19. Luc. I. diall. mortt. S. 211 in.: πρὸς τὰς σὰς πράξεις. Plut. Mor. V. S. 180 f. Jos. Antt. I. 21 §. 2: πρὸς τὸ μέγεθος. IV. 6 §. 7: πρὸς τ. ἀναχώρησιν. XI. 5 §. 1: πρὸς αὐτήν. XIII. 15 §. 5: πρὸς τοὺς στρατιώτας. XV. 7 §. 6: πρὸς ἐγκράτειαν κ. τ. λ. B. J. V. 13 §. 3: πρὸς τ. ὄψιν. VI. 7 §. 2: πρὸς τ. ὠμότητα κ. τ. λ. ib. c. Ap. I. §. 22. S. 198 m.: πρὸς τ. νόμους. Sext. Emp. Th. II. VIII. adu. Log. 163. X. adu. Phys. 258: πρὸς αὐτάς. 263: τὰ δὲ πρός τι u. s. w. Gewiss kann πρός sehr oft durch „zu" übersetzt werden z. B. Plut. Par. II. Pericl. S. 120 f. VII. Cat. Min. S. 149 m.: πρὸς ἔνδειξιν und es gewinnt den Anschein, als ob es wie εἰς den Zweck oder die Bestimmung anzeige; aber dies ist immer nicht die eigentliche Bedeutung. Eine ganz ähnliche gegenseitige Beziehung, wie in unsrer Stelle, haben εἰς und πρός in unserm Briefe Cap. 15, 2: εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν, wo Kpp. die etwas kühne Umstellung in πρὸς οἰκοδομὴν εἰς τ. ἀγαθόν versucht hat, wo man von Rck. nicht erwarten sollte, dass er zwischen ἀγαθόν und οἰκοδομή in I. keinen g r o s s e n und in II. g a r keinen Unterschied findet und wo man auch von Ph., Thl. V. noch keinen bessern Rath erhält, als dass nach Bz. das Letztere als *species* zur Bestimmung des Ersteren als *genus* diene, und wo es doch, wenn man erwägt, dass τὸ ἀγαθόν nicht das s c h l e c h t h i n, sondern das in Beziehung auf irgend einen Z w e c k Gute, das N ü t z l i c h e, V o r t h e i l h a f t e cf. Xen. Mem. IV. 6, 8. Plat. V. Resp. S. 75 in. II. Protag. S. 172 f. bedeutet, und dass neben dem *inf.*, dem *dat.*, dem *acc. abs.* und εἰς gerade πρός am Geeignetsten ist, diese Beziehung anzugeben Thucyd. 1, 86 in. Plut. Par. II. Them. S. 8 m. VII. Caes. S. 63 in. Mor. IV. S. 197 f. Jos. Antt. II. 9 §. 3 m. u. s. w. cf. Eph. 4, 29: λόγος ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομήν, auf der Hand liegt, dass die Worte weiter nichts als entweder kurz: „zur Beförderung der Erbauung" oder: „in dem, was der Erbauung förderlich ist", bedeuten, so dass dann εἰς das Obj. des ἀρέσκειν bezeichnete, wie z. B. Xen. Oec. 19, 12. bei ἀποδοκιμάζω ib. Hier. 1, 2. bei διαφέρω Arist. Eth. Nic. IV. 1, 11. bei ἐπαινέω Pat. VI. Legg. S. 37 m. bei φοβερός, Sext. Emp. II. XI. adu. Eth. 235. bei πηροῦσθαι Plut. Mor. IV. S. 199 in. bei

λέγω Par. V. Nic. S. 104. bei σκώπτω u. s. w. Was die προγεγονότα ἁμαρτήματα anlangt, so kann ich sie nicht anders verstehen, als von den Sünden, welche jeder Einzelne bis zu dem Augenblick begeht, wo er im Glauben das Heil ergreift; denn der Ap. mahnt Cap. 2, 4. noch immer Heiden und Juden und die Letzteren vorzugsweise, zu bedenken, dass Gottes Langmuth sie zur Busse führen soll. Wo für Juden allein geschrieben wird, sind αἱ ἐπὶ τ. πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεις Hebr. 9, 15. genannt, wo auch für Heiden, wird die πρώτη διαθήκη wegfallen und, wie hier, nur von προγεγονότα ἁμαρτήματα die Rede sein cf. Act. 17, 30., wo die πάρεσις auch den Heiden zu Gute kommt. Eigentliches, ich meine muthwilliges, Sündigen darf im Stande der Gnade nicht mehr vorkommen. Was da noch gefehlt wird, geschieht aus Schwachheit des Fleisches; ist's aber wahre Sünde, so dient das zum Beweise, entweder, dass man zum Glauben und zur Gnade noch gar nicht gekommen war und also der Process erst vor sich gehen, oder, dass man davon wieder abgekommen und der Process, wenn möglich, erneuert werden müsse. Einen Widerspruch zwischen der hier ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ, welche auf die Cap. 2, 4. genannte, mit welcher sie Eines und dasselbe ist, zurückweist, bewiesenen πάρεσις und der Cap. 1, 18—32. geschilderten schon vollzogenen Strafe wird der nicht finden, welcher zwischen vorläufiger und endgültiger, zwischen diesseitiger und jenseitiger Strafe, zwischen Züchtigung und Strafe unterscheidet, und wie er die Erstere nicht anerkennen kann, ohne zugleich die Letztere ins Auge zu fassen, so kann er die Letztere nicht annehmen, ohne zugleich das Vorhandensein der Ersteren mitzusetzen, was uns denn beiläufig eine neue Mahnung ist, wie der Ap. das jenseitige Gericht hier und Cap. 2, 9. 10. für Juden und Heiden ohne Unterschied in Aussicht stellt, so auch Cap. 1, 18 — 32. das diesseitige ohne Unterschied über Beide auszudehnen. Mit Gesammtheiten aber hat es der Ap. da allerdings zu thun, wo auch jeder andere Mensch nur von Gesammtheiten reden kann; aber so hoch sich sein Blick zur Uebersicht des Ganzen erhebt, eben so sehr versteht er es, in die Tiefen jedes einzelnen Herzens hinabzusteigen, wie wir aus Cap. 7. und 8. unseres Briefes lernen, und dass er auch hier den Einzelnen nicht ganz unberücksichtigt lasse, lehrt uns am Schlusse der Sing. τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Schliesslich bemerke ich noch, dass wir bei der von mir gegebenen Erkl. in v. 26. zugleich eine von den wenigen Stel-

len haben, welche, wie die Cap. 2, 13. zum unumstösslichen Beweise dienen, dass der Ap. unter δικαιοῦν nicht ein Gerecht**machen**, sondern ein für gerecht **Erklären** oder für gerecht-**Geltenlassen** verstanden habe; denn nicht **jenes**, sondern nur **dieses** kann als mit dem δίκαιον εἶναι scheinbar in Widerspruch stehend gedacht werden.

b) Die Nothwendigkeit dieses neuen Weges zur Gerechtigkeit folgt aus der Einheit Gottes.

Daraus, dass der Mensch ohne Gesetz, allein durch den Glauben gerecht gemacht wird, geht ohne Widerspruch hervor, dass er sich selbst dann, wenn er dieser Gerechtigkeit theilhaftig geworden ist, vor Gott nicht rühmen dürfe, und dass der Mensch ohne Gesetz, welches nur die Juden haben, gerecht werden müsse, folgt aus der Einheit Gottes. Da aber dieser neue Weg, die Gerechtigkeit zu erlangen, im Gesetze selbst geweissagt worden, so wird durch die Predigt desselben das Gesetz nicht aufgehoben, sondern im Gegentheil bestätigt v. 27—31.

Wo bleibt nun das Rühmen? Es ist ausgeschlossen. 27
Durch was für ein Gesetz? Der Werke? Nein, sondern
durch ein Gesetz des Glaubens (wir denken nehmlich, 28
dass der Mensch gerecht werde durch den Glauben,
ohne Werke des Gesetzes). Oder ist Gott allein der 29
Juden, nicht auch der Heiden Gott? Ja, auch der 30
Heiden, weil Gott ja Einer ist, welcher die Beschneidung aus dem Glauben und die Vorhaut durch
den Glauben für gerecht erklären wird. Heben wir 31
also das Gesetz durch den Glauben auf? Das sei ferne!
sonder wir richten das Gesetz auf.

v. 27. *ποῦ οὖν ἡ καύχησις;* Wir sehen, dass der Ap. seinen Gegner keinen Augenblick aus den Augen verliert; denn wenn auch die Frage ganz allgemeine Geltung hat, so erhellt doch aus dem Folgenden, wie aus dem Vorhergehenden, auf wen es besonders abgesehen ist. Wer kann das aber anders sein, als derjenige, welchem Gott wirkliche Vorzüge verliehen hatte, deren Gewinn nur durch seine eigene Schuld verloren gegangen war, welcher sich dieser Vorzüge dessen ungeachtet in seiner Verblendung rühmte und auf dessen gänzliche Abweisung der Ap. nun schon von Cap. 2, 17. an hingearbeitet hatte, also der Jude oder der Judenchrist. Jedenfalls sehen diese Worte auch auf v. 19. 20. zurück, und der Zusammenhang ist folgender. Dort war aus Stellen der heil. Schr. nachgewiesen worden, dass auch die Juden Sünder sind, damit einem jeden der Mund gestopft d. h. damit einem jeden unter ihnen die Möglichkeit genommen werde, sich seiner Werke und der damit erlangten eigenen Gerechtigkeit zu rühmen und die Erfüllung der von Gott gegebenen Verheissungen *κατ᾽ ὀφείλημα*, wie es Cap. 4, 4. heisst, zu fordern, weil einmal kein Mensch aus Werken des Gesetzes vor Gott gerecht werden kann. Im letzten Abschnitte ist aber gezeigt worden, dass Gott dem Menschen, der einmal durch sein eigenes Thun und Lassen nicht gerecht werden kann und daher dem göttlichen Gerichte verfallen ist, ohne das Gesetz und folglich ohne irgend welches Verdienst von des Letzteren Seite, aus freier Gnade, die Gerechtigkeit darbiete, und daraus folgt nun eben so, wie aus dem Ersteren die Unmöglichkeit, sich der Erfüllung des Gesetzes zu rühmen, einerseits die Bestätigung dieser Unmöglichkeit, weil, wenn der Mensch die Gerechtigkeit durch des Gesetzes Werke erlangen könnte, Gott diesen neuen Weg nicht ergriffen haben würde, und andrerseits, dass sich auch dieser von Gott gegebenen Gerechtigkeit, wenn er sie durch den Glauben an Jesum Christum erlangt hat, der Jude oder vielmehr der Judenchrist niemals als einer durch eigenes Verdienst erlangten rühmen könne. So unter Andern auch Rck., Thl., d. W., O., Ph. In diesem Falle wird man mit Bg., Rck., Th., Ph., Mtths., A. in der Frage das Triumphirende nicht verkennen. Fr. erkennt es nicht an, indem er die Frage ganz allgemein gehalten wissen will; allein ich habe oben gezeigt, wie ihre Allgemeinheit der besonderen Beziehung nicht im Wege steht. Wegen *ποῦ* vgl. Plat. VIII. Axioch. S. 196 m.: *ποῦ τὰ πρόσθεν αὐχήματα;* Luc.

II. Quom. hist. s. conscr. S. 129 f. Plut. Mor. II. S. 409 m. Jos. B. Jud. VII. 8 §. 7. S. 160 m. und f. und LXX. Jud. 9, 18., wo die Situation eine ähnliche, endlich im N. T. Luc. 8, 25. 1 Cor. 1, 20. 12, 17. 19. 1 Petr. 4, 18. 2 Petr. 3, 4. und eben so triumphirend, wie hier, 1 Cor. 15, 55. οὖν, nun, also, folglich d. h. nun, nachdem euch gezeigt worden, dass die Gerechtigkeit ohne Werke des Gesetzes, also ohne irgend ein Verdienst von Seiten des Menschen, allein durch Gottes Gnade erlangt wird, nun müsst ihr schweigen; denn wo das καύχημα d. h. der Gegenstand, dessen man sich rühmen könnte, *materia gloriandi*, wegfällt, hört auch die καύχησις, das Rühmen, auf, daher es ganz unmotivirt ist, wenn Fl., Rch. gegen d. W., Rck., Ph., A. καύχησις in der Bedeutung von καύχημα nehmen. Nicht ganz richtig Thdrt., welchem Chrys., Thphl., Oek., Bg., M., Rck., d. W., Ph., Thl. V. beizustimmen scheinen: τὸ ὑψηλὸν τῶν Ἰουδαίων φρόνημα, indem καύχησις die Aeusserung eines solchen φρόνημα, aber nicht das φρόνημα selbst ist. Richtig Vulg.: *gloriatio tua*, Syr. ܫܘܒܗܪܟ, obgleich dieser wegen der Armuth der Sprache den Unterschied zwischen καύχησις und καύχημα Cap. 4, 2. gar nicht kennt, und Thl., welcher es gleich ἀγαλλίασις setzt. ἐξεκλείσθη, es ist ausgeschlossen d. h. es wird durch die von mir eben vorgetragene Rechtfertigungslehre durchaus nicht zugelassen oder: es ist schlechterdings unmöglich gemacht cf. wegen des trop. Gebrauchs von ἐκκλείειν Herod. 1, 144 in. und besonders Polyb. XVII. 8, 2. Plut. Par. II. Pericl. S. 109 in. III. M. Cat. Mai. S. 227 m.: τὸν πόλεμον ἐκκεκλεικέναι. Bei der folg. Frage: διὰ ποίου νόμου; herrscht eine grosse Meinungsverschiedenheit in Betreff des zu suppl. Verb. Sonderbar genug suppliren die Meisten aus dem Vorhergehenden ἐξεκλείσθη, als ob gefragt würde, durch welches Gesetz das Rühmen ausgeschlossen sei? und nun die Antwort wäre: dass es nicht durch das Gesetz der Werke ausgeschlossen sei, da doch im Obigen vom Ap. sattsam gezeigt worden ist, dass gerade das Gesetz der Werke dem Menschen alles καύχημα nehme. Ganz richtig wendet d. W. ein, dass die Gegner des Ap., die Gesetzesmenschen, gar nicht behauptet hatten, dass durch das Gesetz das Rühmen ausgeschlossen sei, die zweite Frage: τῶν ἔργων; in diesem Falle also gar nicht passend wäre, und dass die verneinende Antwort, streng genommen, nach der Ansicht des Ap. unrichtig ist, da ja

nach dem Gesetze selbst alles Rühmen ausgeschlossen ist cf. v. 20.; aber er endet damit, sich dennoch zur gew. Ergänzung ἐξεκλείσθη zu bequemen, „weil ja doch das Gesetz den Gesetzesstolz veranlasste". Aber wozu hätte der heil. Ap. wohl gezeigt, dass der blosse Besitz des Gesetzes dem Menschen nicht helfe, und den Stolz des Juden noch zuletzt durch das Gesetz selbst gedemüthigt; wenn er auf diese Weise ihn dennoch als vom Gesetz befördert anerkennen wollte? Gewiss wird dieser Widerspruch eben so wenig durch Mel.'s Erkl.: *gloriatio cessat, non per legem, quia, si legem doceremus, certe non cessaret gloriatio, iure contenderent Judaei sua opera et suas uirtutes esse iustitiam*, womit Clv., Par., Schr. in der Hauptsache übereinstimmen, wie von Bg., dem Mtths. folgt, gelöst, welcher nach der zweiten Frage: „ἐξεκλείσθη ἡ καύχησις *uel potius: per quam legem res perficitur*" suppliren lässt, wobei man dann unter der *res* eben nichts Anderes als *gloriationis exclusio* verstehen könnte. Thl., O. haben sich hierüber leider gar nicht ausgesprochen. Rck., welcher I. das schwerlich von den Lesern zu errathende auf die eben beschriebene Erlangung der Gerechtigkeit sich beziehende τοῦτο ἐγένετο suppliren liess, wobei zu bedenken, dass, abgesehen vom Aor., die eben vorgetragene δικαιοσύνη nicht durch den νόμος πίστεως, sondern durch die in Christi Tode und Auferstehung geoffenbarte göttliche Gnade zu Stande kam, hat sich II. mit Schlz., M., Rch., Fr., Ph. der d. W.'schen Erkl. angeschlossen, ohne zu zeigen, wie durch die Annahme, dass hier nicht nach dem, was das Gesetz wirken könne und solle, sondern nach dem gefragt werde, was es erfahrungsmässig bei den bloss äusserlichen Juden gewirkt habe und noch wirke, der Widerspruch gelöst werde, in welchen der Ap. dadurch mit sich selbst gerathen würde; denn jeder sieht wohl ein, dass der Ap., wenn er vorher behauptet hat, dass διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας komme, er damit nicht bloss gemeint haben könne, was das Gesetz wirken könne und solle, sondern auch, was es, sobald es der Mensch mit seinen Leistungen vergleicht, wirken müsse und daher auch wirklich gewirkt habe und noch wirke. Wenn er eben gefragt hatte: „Wo bleibt nun das Rühmen?" so hatte er damit doch das unbefugte Rühmen der Juden gemeint; und wenn er nun geantwortet hatte: „Es ist aus damit", so hatte er doch damit sagen wollen, dass es eben dadurch ausgeschlossen sei, dass er bewiesen hatte: 1) dass das Gesetz Niemand Veranlassung gebe,

sich zu rühmen, weil Niemand es erfülle und 2) dass eben darum Gott den Menschen ohne Gesetz die Gerechtigkeit geschenkt habe. Wie in aller Welt kann er jetzt auf den Gedanken kommen, oder wie gehört es hieher, dass das Rühmen durch das Gesetz nicht ausgeschlossen sei, weil es bei verblendeten Juden das Gegentheil von dem hervorbringen kann, was es beabsichtigt? Auch übersehe man doch nicht, dass, wo das Gesetz der Werke dem Menschen das Rühmen nicht benahm, dies auch durch das Gesetz vom Glauben nicht bewirkt wurde, wie wir bei den Judenchristen sehen, welche nach der Annahme des Ev. noch immer die Erfüllung des Gesetzes zu ihrer Gerechtigkeit für erforderlich hielten. Daher sind denn auch die veschiedensten Versuche gemacht worden, die Sache auf andere Weise aufzuklären. Kpk. z. B. ergänzt *ἐστι* mit einem weiteren sc. *ἡ καύχησις*, aber durchaus unpassend; denn was einmal so schlechtweg ausgeschlossen worden, kann nicht sogleich wieder eingeführt werden, und wenn das Rühmen, wie der Ap. gezeigt, durch das Gesetz der Werke ausgeschlossen worden, so konnte es durch das Gesetz der Werke nicht mehr mit Fug und Recht geschehen. Seb. Schm. legt die zweite Frage mit Einschluss der dritten: *τῶν ἔργων;* dem Gegner in den Mund: „durch welche Schrift des A. T. sollte die Ausschliessung des Rühmens erfolgen? durch diejenige, welche Werke fordert?" „Nein, antwortet der Ap., durch die Schrift des N. T., welche den Glauben an J. Chr. lehrt." Aber ausser dem, dass kein unbefangener Leser von selbst auf so etwas fallen konnte; hat ja der Ap. eben gelehrt, dass alles Rühmen durch diejenige Schrift des A. T. ausgeschlossen werde, welche Werke vorschreibt, weil eben dadurch der Mensch zur Erkenntniss kommt, dass er sie nicht erfüllen könne; und die Schrift des N. T. muss doch wohl als damals noch nicht vorhanden gedacht werden und es war nur die lebendige Predigt, welche das Gesetz vom Glauben lehrte; auch zeigt der Ap. im Widerspruch damit, dass gerade das Ev. des N. T. dem Menschen das Rühmen, welches das A. T. ihm genommen hatte, obwohl freilich in ganz anderer Weise und auf ganz anderem Grunde, wiedergiebt Cap. 5, 2. 11. Näher kommen der Wahrheit Sml.: „Durch welches andre Gesetz kann Jemand mit Verachtung des Ev. Gottes Wohlgefallen zu erlangen hoffen?" aber freilich ist hier weder von einer Verachtung des Ev., noch vom Wohlgefallen Gottes die Rede, so dass dergleichen von den Lesern möglicherweise hätte

in Gedanken ergänzt werden können; und Er., welcher nach der ersten Frage zur Motivirung der zweiten den Gedanken suppliren lässt: „auch den Heiden wird Heil und Gerechtigkeit mitgetheilt“, was aber wieder eine zu starke Zumuthung an den Leser ist. Mir scheint es, nachdem v. 20. behauptet worden, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ, und nachdem nun ohne Unterbrechung von der δικαιοσύνη und dem δικαιοῦσθαι der Menschen und zuletzt v. 26. vom δικαιοῦν Gottes die Rede gewesen, sehr natürlich und ganz in der Ordnung zu sein, dass man nichts Anderes als δικαιούμεθα oder δικαιοῦται ἄνθρωπος supplire, ja der Ap. scheint gerade eben so, wie wir es bei Cap. 4, 9. wiederfinden werden, vorhergesehen zu haben, dass man ihn missverstehen werde, und daher jedem möglichen Irrthume durch das sogleich folgende δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον mit seinem erklärenden λογιζόμεθα γάρ vorbeugen zu wollen: „Wo bleibt nun das Rühmen? Es ist ausgeschlossen. Durch was für ein Gesetz werden wir gerecht? Durch das der Werke? d. h. welches Werke als Bedingung der Gerechtigkeit vorschreibt? Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens, d. h. welches den Glauben als Bedingung aufstellt.“ Um die Erlangung der Gerechtigkeit handelt es sich ja als um die Hauptsache im ganzen Abschnitt und die eben dagewesene καύχησις ist ja kein anderes Rühmen, als ein Rühmen wegen selbstgewirkter Gerechtigkeit. νόμος vor πίστεως, um der Frage und des Gegensatzes willen gewählt, ist nicht Gesetz im gewöhnlichen Sinne, in welchem es nur auf Werke bezogen wird, auch nicht, wie es von den meisten Auslegern, Ph., Thl. V. genommen wird, Regel, Richtschnur, Norm im Allg., obgleich es das auch sein kann, nicht, wie es Rck. erklärt, Verfassung, was νόμος gar nicht ist, nicht, wie es von vielen Neueren aufgefasst wird, Lehre, was νόμος auch nicht heisst, sondern unter νόμος versteht der Ap. speciell die von Gott Behufs der Erlangung der Gerechtigkeit geoffenbarten Vorschriften, und zwar theils und in der Regel das Ganze, theils auch einen einzelnen Theil z. B. Cap. 7, 1. ib. v. 2., im A. T. Leu. 6, 9. ib. v. 25. ib. 14, 2. u. s. w. In diesem Sinne unterscheidet er hier zwischen νόμος τῶν ἔργων und νόμος πίστεως d. h. zwischen demjenigen Theile des A. T., in welchem die Werke als Bedingung der Gerechtigkeit vorgeschrieben werden, und demjenigen, in welchem der Glaube als künftig zu stellende Bedingung geweissagt oder bezeugt wird.

Er gebraucht daher absichtlich hier dieses Wort auch vor *πίστεως*, um die von Gott dem Menschen aus Gnaden gewährte, durch den Glauben zu erlangende Gerechtigkeit, von welcher er v. 21. gesagt, dass sie zwar ohne Gesetz d. h. ohne Erfüllung des Gesetzes erlangt werde, aber vom Gesetz und den Propheten bezeugt sei, als einen dem *νόμος ἔργων* ebenbürtigen Bestandtheil des *νόμος* darzustellen und sich auf diese Weise zu dem Schlusse den Weg zu bahnen, dass durch die Verkündigung dieser neuen Gerechtigkeit das Gesetz nicht aufgehoben, sondern im Gegentheil bestätigt werde, womit er doch wohl nichts Anderes sagen will, als was Mtth. 5, 17. der Herr selbst sagt.

v. 28. Wenn die Frage beim Mangel des Verb. und wegen des Gebrauchs des Wortes *νόμος* bei *πίστις* unverständlich war, so wird durch den folgenden, wie es mir scheint, Erklärungssatz jedem Missverständniss begegnet. *λογιζόμεθα* nach Thl., d. W., Rck.: „wir denken", Lth., Ph.: „wir halten dafür" d. h. wir meinen, nach Thphl., Bz., Cal., Hm., Rch.: „wir schliessen" d. h. sind eben damit beschäftigt, durch Schlüsse nachzuweisen. Die letzte Bedeutung ist im N. T. nicht gebräuchlich, liegt auch weder im Zusammenhange, da dies schon vorher geschlossen worden war, noch in Stellen, wie Cap. 6, 11. 8, 18., welche die Verteidiger derselben anführen; daher wir denn wohl mit Recht bei der ersten bleiben. Rck. nimmt bei diesen Worten eine aus dem Gefühl seines Uebergewichts hervorgehende Abschwächung des Ausdrucks an mit verächtlichem Seitenblick auf die Verteidiger der entgegengesetzten Meinung, und giebt 1 Cor. 7, 40. 2 Cor. 10, 5. zu vergleichen, also Ironie. In der ersten Stelle ist dieselbe allerdings vorhanden; in der letzten kann ich sie nicht entdecken; in der unsrigen scheint sie mir zweifelhaft. Eine sehr grosse Anzahl von Handschriften und andern Autoritäten, worunter auch Peschito: ܗܟܝܠ, lesen *οὖν* für *γάρ* und es ist nicht zu leugnen, dass der Satz, wenn nicht als Schluss aus dem Vorhergehenden, so doch als Recapitulation desselben allenfalls an seiner Stelle wäre; auch scheint dafür zu sprechen, dass in den Worten: *δικαιοῦσθαι πίστει, χωρὶς ἔργων νόμου* uns, nur in umgekehrter Ordnung, was aber daraus zu erklären wäre, dass oben das *χωρὶς νόμου* sich an das eben dagewesene *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ* als Gegensatz anschliesst und die *πίστις* als das noch Unbekannte folgt, während

hier jener Anschluss fehlt und die *πίστις* nunmehr als etwas Bekanntes angesehen wird, gerade der nehmliche Gegensatz, wie im Anfange v. 21: *χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ, δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰ. Χ.* entgegentritt. Die Folgerung von etwas Neuem ist es nicht, sondern das v. 21—26. Abgehandelte wird noch einmal kurz zusammengefasst, damit sich das v. 29. angebrachte neue Argument besser daran anschliessen könne, als es sich an die Frage ohne Verb. angeschlossen haben würde. Dennoch würde ich mit Grsb., Knpp., Lchm., M., Fr., Rck., Ph., Thl. V. gegen Mtth., d. W., Rch., A. *γάρ* den Vorzug geben; aber nicht, weil dieser Satz nach Rck. das Vorhergehende begründen soll; denn es ist schon begründet, und eben so wenig, weil er nach d. W. das Vorhergehende bestätigen würde; denn einer Bestätigung bedarf es aus demselben Grunde nicht und eine solche liegt auch nicht in den Worten, sondern, weil dieser Satz, wie schon angedeutet, zur Erklärung des unmittelbar Vorhergehenden dienen d. h. zu den Fragen die nöthigen Ergänzungen darbieten und dadurch verhindern soll, dass nach der zweiten Frage etwas Anderes als *δικαιούμεθα, δικαιωθησόμεθα* oder so etwas supplirt werde. Dieser Erkl. würde die, *δικαιοῦσθαι* durch die Voranstellung mehr hervorhebende, von Grsb., Knpp., Lchm., M., Fr. gegen Mtth., A. aufgenommene, Lesart: *δικαιοῦσθαι πίστει* für *πίστει δικαιοῦσθαι* sehr zusagen. Der Dat. *πίστει* steht mit demselben Rechte, mit welchem z. B. Xen. Cyr. V. 5, 26: *τῇ ἐμῇ δυνάμει*, Rom, 10, 10: *καρδίᾳ* und *στόματι*, und zeigt sehr oft auch in geistigen Dingen das Mittel an, wodurch etwas erkannt, erfasst oder erlangt wird z. B. Plut. Par. I. Num. S. 133 f.: *νοήσει* cf. Hebr. 11, 3. 4. 5. 7. 8. 9. 11., wo überall *πίστει* steht, und es wird daher eben so wenig mit Fr. eine Prosopopöie der *πίστις*, so dass *πίστει* für *ὑπὸ τῆς πίστεως* stände, woran der Ap. gewiss am Wenigsten gedacht hat und welche Construction dem N. T. überhaupt fremd ist, wie mit Rck. ein Unterschied zwischen *δίκαιον* werden und *δίκαιον* gemacht werden, anzunehmen sein; denn wer durch die *πίστις* etwas wird, wird durch die *πίστις* auch dazu gemacht; sondern wir werden mit M., d. W. *πίστει* und *διὰ τῆς πίστεως* als vollkommen gleich zu betrachten haben, wie auch die griech. Class. mit diesen beiden Ausdrucksweisen sehr häufig so abwechseln, dass sie im Wesentlichen gleichbedeutend und nur in der Form verschieden sind. Wer dem Ideengange des Ap. gefolgt ist, welcher vom *νόμος* die

Juden unter die Sünde thun liess, damit auch *sie* sich nicht rühmen könnten, διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ, der wird so wenig v. 21. bei χωρὶς νόμου, wie hier bei χωρὶς ἔργων νόμου an das Ceremonialgesetz denken können, und wenn dies, so ist, nachdem durch χωρίς die Werke ausgeschlossen worden, über das *allein* des Glaubens eben so wenig eine Frage, wie derjenige, welcher πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως für ἁμαρτία erklärt, selbst den nach der Bekehrung vollbrachten Werken irgend einen andern Werth oder eine andere Beziehung zur Erlangung der Seligkeit zugestehen kann, als etwa die Wärme des Feuers zur Erleuchtung hat, wiewohl sie nicht fehlen darf, und als Beweis vom Vorhandensein des leuchtenden Körpers auch dann gilt, wenn dieser selbst unsern Blicken entzogen ist, und neben dem Lichte wieder in anderer Weise ihr mannichfaltiges Gute stiftet, ja sogar jenes in andern Körpern erwecken und pflegen kann. Sehen wir auch Paulus, der Werkheiligkeit der Juden, und Jakobus, einem histor. Glauben und seiner Gerechtigkeit gegenüber, nach sehr verschiedenen Seiten kämpfen, so gehen doch Beide von *einem* Mittelpuncte aus und treffen in *einem* Ziele zusammen, und was dem Jakobus πίστις τοῖς ἔργοις συνεργοῦσα oder ἐκ τῶν ἔργων τελειωθεῖσα Jac. 2, 22., das ist dem Ap. Paulus πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 5., wobei der hauptsächlichste Unterschied nur darin besteht, dass es dem Ersteren mehr auf den in die Augen fallenden *Beweis*, dem Letzteren, wie überall, so auch hier, mehr auf die mit dem Glauben zugleich gewonnene *Triebkraft* ankommt.

v. 29. 30. ἤ zeigt, dass das Folgende sich zum Vorhergehenden so verhalte, dass, um dieses zu *verneinen*, die Frage *bejaht* werden müsste, mit der *Verneinung* der Frage aber dasselbe *zugestanden* werden muss, d. h. soll der Satz: „der Mensch wird durch den *Glauben*, *ohne* Werke des Gesetzes, gerecht" geleugnet werden und dafür der andre gelten: „der Mensch wird *nicht* durch den Glauben, sondern durch die Werke des *Gesetzes* gerecht", so muss angenommen werden, dass Gott bloss der Juden und nicht zugleich der Heiden Gott sei; können wir uns aber der Anerkennung der Wahrheit nicht entziehen, dass Gott nicht bloss der Juden, sondern auch der Heiden Gott sei, so müssen wir auch die Wahrheit jenes ersten Satzes anerkennen. Nicht deutlich und bestimmt genug Rck.: „Zurückweisung eines aus der gegentheiligen Ansicht fliessenden Widersinnes". Die

Frage wird äusserlich veranlasst theils durch das vorhergegangene ἄνθρωπον d. h. jeder Mensch, nicht Ἰουδαῖον d. h. nicht er allein, theils durch die Worte χωρὶς ἔργων νόμου, auf welche der Jude als auf einen Vorzug trotzt, und, in so fern die πίστις an die Stelle der ἔργα νόμου gesetzt wird, auch durch πίστει. ἐπείπερ besonders häufig bei Sext. Emp. z. B. Thl. II. VII. adu. Log. 92. 305. VIII. adu. Log. 158 u. s. w. sonst auch bei Xenoph. z. B. Hier. 8, 1. Resp. Laced. 8, 3. Für ἐπείπερ lesen A. C. εἴπερ und Lchm., Tschd. haben das Letztere angenommen; aber da ἐπείπερ überhaupt seltener, im N. T. aber sonst gar nicht vorkommt, auch beim Abschreiben die Verkürzung erklärlicher ist als die Verlängerung, so erscheint es mir gegen Mtths. viel wahrscheinlicher, dass aus ἐπείπερ εἴπερ, als umgekehrt ἐπείπερ aus εἴπερ geworden. Das Fut. δικαιώσει ist nicht, wie Grt. will, Hebraismus, eben so wenig nach Bz., Win., Fr. mit Beziehung auf die erst beim Weltgericht eintretende Vollendung gewählt; denn diese Beziehung hat hier gar keinen Anhalt und widerstreitet der Lehre des Ap., nach welcher die δικαίωσις schon hier zu Stande kommt Cap. 5, 1., auch nicht nach M. von der moral. Möglichkeit, nach d. W. von der erst werdenden, nach Ph. von der fortwährden im Werden begriffenen Handlung zu verstehen, sondern steht in demselben Sinne, in welchem wir etwa sagen: „Ist die Regel richtig, so wird sie für alle Fälle gelten" d. h. an unserer Stelle: „Es lässt sich mit Recht erwarten, dass u. s. w. Rck.: „es folgt daraus". Siehe übrigens das zu δικαιωθήσεται v. 20. Gesagte. ὅς für καὶ οὗτος zu nehmen, ist, obwohl es dem Sinne nach am Ende darauf hinausläuft, durchaus nicht nöthig. Die Präpositionen ἐκ und διά vor den beiden πίστις werden von Rck., d. W., Ph., Thl. V., A. für gleichbedeutend genommen. Vielleicht könnte man περιτομὴν ἐκ πίστεως wie v. 26. τὸν ἐκ. πίστ. Ἰ. und später οἱ ἐκ νόμου, zu einem Begriffe verbinden: „den gläubigen Juden" cf. Plut. V. S. 31 f.: τῶν ἐκ τοῦ κήπου φιλοσόφων, wo dann der Glaube eben so als Bedingung gesetzt ist, wie dort v. 26. Weil aber dieser Ausdruck zweideutig ist und, der περιτομὴ ἐν σαρκί entgegengesetzt, auch etwas Aehnliches wie περιτομὴ καρδίας bedeuten kann, dann aber, wenn ἀκροβυστία eigentlich steht, ἀκροβυστία καρδίας nur in üblem, ἀκροβυστία ἐκ πίστεως aber in gar keinem Sinne gesagt werden kann, so konnte der Ap. nicht mit ἐκ fortfahren, sondern musste das zweitemal διά setzen.

Diese Auffassung empfiehlt sich dadurch, dass sie den sonst nicht erklärlichen Wechsel der Präpositionen, so wie die Auslassung des Art. vor der ersten πίστις, erklärt. Einen andern Unterschied aber kann ich nicht anerkennen und namentlich nicht mit Clv., Ph., Thl. V. die Ironie herausfinden, welche der Wechsel der Präpositionen enthalten soll: „*Si quis uult habere differentiam gentilis a Judaeo, hanc hebeat, quod ille* p e r *fidem, hic uero* e x *fide iustitiam consequitur*". Calu.; denn eine s o l c h e Ironie scheint mir des grossen Ap. nicht recht würdig zu sein. Mtths. erklärt, ähnlich wie bei Cap. 1, 17. ἐκ πίστεως von den J u d e n, w e i l sie glauben, διὰ τῆς πίστεως von den H e i d e n, w e n n sie glauben; dort soll der G r u n d, hier das M i t t e l angegeben werden. Aber man fragt, warum nicht umgekehrt, da auf beiden Seiten Grund und Mittel dieselben sind? Dass περιτομή hier für περίτμητοι und dies für Ἰουδαῖοι, und eben so ἀκροβυστία für ἀκρόβυστοι und dies wieder für ἔθνη stehe, darf nicht erinnert werden cf. Cap. 2, 26. Die Argumentation aber ist die folgende: „Warum m u s s sich die von Gott zu ertheilende Gerechtigkeit auf a l l e Menschen, nicht, wie die Juden wollen, auf s i e a l l e i n erstrecken? und andererseits: „Warum k ö n n e n zur Erlangung derselben keine W e r k e des G e s e t z e s gefordert werden, welche vom Juden, als alleinigem Inhaber des Gesetzes, allein gefordert werden können? Antw. „Weil Gott nicht allein der J u d e n, sondern auch der H e i d e n Gott ist". „Und warum dies?" Antw. „Weil nur e i n Gott ist, welcher sich also auf gleiche Weise beider Theile annehmen muss, oder von welchem zu erwarten steht, dass er sich beider Theile gleichmässig annehmen werde." Ebenso kann umgekehrt zurückgefolgert werden. „Es giebt nur e i n e n Gott. Folglich ist er nicht bloss für die Juden, sondern auch für die Heiden da. Wenn aber dies, so k a n n er nicht bloss die J u d e n und so k a n n er nicht um der W e r k e des G e s e t z e s willen für gerecht erklären. Was χωρὶς νόμου betrifft, so halte ich die Sache mit Bezugnahme auf das zu v. 21. darüber Gesagte für abgemacht und glaube, dass der Apostel hier nur zeigen will, dass die Hülfe eben so weit reicht, wie das Bedürfniss der Hülfe. Die Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechtes ist im A l l - m e i n e n und die Unmöglichkeit, die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου zu erlangen, ist insbesondere für I s r a e l nachgewiesen. Nun ist zwar v. 22. bereits gesagt, dass Allen ohne Unterschied die

Hülfe zu Statten kommen solle; aber der Heide ist doch noch nicht genannt, und so konnte sich der Jude noch immer einbilden, dass der aus seiner Mitte hervorgegangene Erlöser nur ihm Erlöser sei. Diese Einbildung wird ihm nun hier aus der nicht nur von ihm selbst anerkannten, also *argumentatio ex concessis*, sondern das Fundament seines eigenen Glaubens bildenden Einheit Gottes verleidet. Späterhin Cap. 5, 12. fgg. kommt er noch einmal auf denselben Gegenstand zurück.

v. 31. Die Behauptung der gänzlichen Werthlosigkeit der Werke des Gesetzes zur Erlangung des Heils, die Aufhebung jedes wesentlichen Unterschiedes zwischen Juden und Heiden und das Setzen des Glaubens an die Stelle des Gesetzes als einzigen und allg. Mittels zur Seligkeit scheint die völlige Aufhebung der alten Verfassung und mit ihr des Gesetzes, welches als göttliche Anstalt den Juden mit Recht so theuer war, auszusprechen; daher sich der Ap. nach der so eben beendigten Auseinandersetzung sehr natürlich zu der in Form von Frage und Antwort vorgetragenen Erklärung veranlasst findet, dass durch den Glauben das Gesetz nicht aufgehoben, sondern vielmehr befestigt oder bestätigt werde. Ich habe schon oben bei v. 27. auf Mtth. 5, 17. hingewiesen, wo nur statt der hier gebrauchten καταργοῦμεν und ἱστῶμεν, wofür Lchm. nach bedeutenden Autoritäten ἱστάνομεν aufgenommen cf. Thucyd. 1, 40: καὶ τὸν νόμον καθιστάναι, die Wörter καταλῦσαι und πληρῶσαι stehen. Wir denken bei ἱστῶμεν mit Beziehung auf v. 21 an die Weissagungen des A. T. von Christo, welche in der neuen Verfassung ihre Erfüllung finden. Or.: *h. e. confirmamus. Saluator in eu. dicit, quia Moyses de me scripsit. Qui ergo non credit Christo, de quo Moyses scripsit in lege, destruit legem; qui autem credit Christo, de quo Moyses scripsit, legem confirmat per fidem, qua credit in Christum.* Aehnlich Thdrt., Pel., Er., welcher jedoch auch an die Unterstützung denkt, welche der Glaube zur Erfüllung des Gesetzes darreicht, Ern., Mor., Bhm., Rsnm., Rch., Bnck., Fr., M., d. W. So erklären überhaupt die meisten Neueren, nur dass sie sich fälschlich auf den Zusammenhang mit Cap. 4. berufen, in welchem die Uebereinstimmung der neuen Lehre mit der alten gezeigt werde. Müssen wir auch dieses Letztere in so fern zugeben, als ja im vierten Capitel wirklich eine Persönlichkeit aus dem νόμος als Vorbild aufgestellt wird, so kann ich doch diesen Zusammenhang nicht anerkennen, welcher, wie Rck. sehr richtig bemerkt,

in Cap. 4, 1. durch *γάρ* und nicht durch *οὖν* hätte angezeigt werden müssen. Rck. bezieht die Bestätigung auf die Liebe Gottes und durch diese auf die neuen Kräfte, welche der Glaube im Herzen der Menschen wirkt, und wodurch er, das Wesentliche vom Unwesentlichen und das Bleibende vom Vergänglichen sondernd, den Menschen einer vollkommneren reineren Erfüllung des Gesetzes entgegenführt. Wir könnten noch besonders hinweisen auf den heil. Geist, welcher nach Cap. 5, 5. in den Herzen der Gläubigen ausgegossen ist und erst die Liebe Gottes und mit ihr neue Kräfte wirkt. So Aug., Mel., Clv., Bz., Cal., Bg., Chr. Schm., Thl., Ph. Das ist Alles sehr wahr und schön und der Ap. redet in der Folge auch davon; allein in unsrer Stelle schliesst der Ap. mit *οὖν* aus Vorhergehendem, und im Vorhergehenden ist auch nicht das Geringste enthalten, was uns zu einem solchen Schlusse berechtigte, daher Rck. denselben Fehler begeht, welchen er an denen tadelt, die sich auf den Zusammenhang mit Cap. 4. berufen. Auch kann man wohl nicht mit Rck. sagen, dass der *νόμος* dadurch bestätigt werde, dass der Ap. in Stelle der im *νόμος* vorgeschriebenen die lange vor dem *νόμος* zu Abrahams Zeit vorhanden gewesene Ordnung wieder in ihre Rechte einsetze, wodurch die im *νόμος* vorgeschriebene und damit also die Gültigkeit des *νόμος* abgeschafft wird; denn findet eine Abschaffung des *νόμος* bei der ersten Auffassung auch Statt, so ist sie doch im *νόμος* und vom *νόμος* selbst geweissagt worden, dessen Theile eben nur in ihm mitbegriffen sind, in so fern sie auf ihn vorbereiten und von ihm ressortiren. Andre, wie Grt., O. nehmen den *νόμος* als Führer zu Christo, als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, was aber doch wohl anders als durch *ἱστάναι* hätte ausgedrückt werden müssen. Mtths.: „wir lassen stehen;" aber die von ihm beigebrachten Beweisstellen Soph. Oed. Col. 11. Hom. Od. III, 182. XVII, 427. beweisen nicht, und in der Hauptsache wird dadurch nichts gewonnen. *οὖν* schliesst also aus dem Vorhergehenden auf diese Weise: „Heben wir also das Gesetz auf d. h. folgt aus dem, was wir eben gesagt haben, dass wir das Gesetz aufheben?" Indessen könnte das doch auf zweierlei Weise geschehen. Es könnte der Fragende im Vorhergehenden, hier in der Versicherung, dass die neue Ordnung im Gesetze und den Propheten verkündigt worden, v. 21. einen hinreichenden Grund angegeben zu haben meinen, um auf seine Frage mit Recht eine verneinende

Antwort erwarten zu dürfen, und er könnte der Meinung sein, im Vorhergehenden, hier also, mit nicht fernerer Beachtung des v. 21. Gesagten, im Nächstvorhergehenden, solche Aeusserungen gethan zu haben, welche eine bejahende Antwort vermuthen lassen, der durch sein *μὴ γένοιτο κ. τ. λ.* zuvorgekommen werden muss. Wenn ich berücksichtige, dass der Ap. das Zeugniss des Gesetzes und der Propheten nicht so obenhin angeführt haben kann, ohne ihm auf seine weitere Erörterung einen Einfluss zu gestatten, und dass er im letzteren Falle sich kaum einer Begründung seiner verneinenden Antwort entziehen konnte, welche in Cap. 4. einmal nicht gegeben wird, so bin ich geneigt, das Erstere anzunehmen. *οὖν* aber erhält noch eine besondere Berechtigung eben so, wie die Frage selbst, wenn wir bedenken, dass es eben die Aufhebung des Gesetzes war, welche unserm Ap. von Juden und Judenchristen zum Vorwurf gemacht wurde.

VIERTES CAPITEL.

2. Die Zurechnung des Glaubens.

An Abrahams Vorbilde lehrt uns der Ap. die Zurechnung des Glaubens für Gerechtigkeit kennen, und zwar 1) nach ihrem Begriffe v. 1—8. 2) nach ihrer Allgemeinheit v. 9—16. 3) nach ihrem Gegenstande v. 17—25.

a. Begriff der Zurechnung.

Nach einer kurzen Einleitung v. 1. 2. zeigt der Ap. an der Stelle Gen. 15, 6., dass die Zurechnung, positiv gefasst, darin bestehe, dass Gott den Glauben als Gesetzeswerk oder Gesetzeserfüllung gelten lässt v. 1—5., und an der Stelle Ps. 32, 1. 2., dass ihre negative Seite darin erkannt werde, dass Gott die vorhandenen Uebertretungen des Gesetzes so ansieht, als wären sie nicht vorhanden v. 6—8.

„Was werden wir denn nun von unserm Vater 1.
Abraham sagen, dass er dem Fleische nach erlangt
habe? Wenn Abraham nehmlich aus Werken gerecht 2.

geworden ist, so hat er sich zu rühmen, und zwar, ist
3. es nicht also, vor Gott? Denn was sagt die Schrift?
„Abraham glaubte aber Gott, und das wurde ihm zur
4. Gerechtigkeit gerechnet.“ Aber dem, der etwas thut,
5. wird der Lohn nicht gerechnet, aus Gnaden, sondern aus Schuldigkeit; dem aber, der nichts thut,
glaubet aber an den, der den Gottlosen gerecht macht,
6. wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet. Wie
ja auch David die Seligpreisung des Menschen ausdrückt,
welchem Gott Gerechtigkeit ohne Werke zurechnet:
7. „Selig sind, denen ihre Uebertretungen erlassen und
8. ihre Sünden vergeben worden sind; selig ist der Mann,
welchem der Herr seine Sünde nicht zurechnet!“

v. 1. Das vierte Capitel macht uns mit einem neuen Worte und Begriffe, dem der Zurechnung, näher bekannt. Der Ap. hatte im Vorhergehenden gezeigt, dass wir ohne Gesetzeserfüllung, völlig umsonst, aus blosser Gnade, und zwar durch den Glauben die Gerechtigkeit vor Gott erlangen. Was also vom Menschen gefordert wird, ist der Glaube. Da entsteht nothwendig die Frage, in welcher Beziehung oder in welchem Verhältniss der Glaube zur Gerechtigkeit stehe? und diese Frage beantwortet uns der Ap. dadurch, dass er lehrt, der Glaube werde uns als Gerechtigkeit angerechnet. Hieran knüpfen sich dann aber die ferneren Fragen: was wir denn eigentlich unter dieser Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit zu verstehen haben? ob dieselbe nach der alttestamentlichen Lehre nicht bloss den Juden zu Gute komme? und endlich: welches der Gegenstand und die Art des Glaubens sei, der uns zur Gerechtigkeit gerechnet werden soll? Und nach der Beantwortung dieser drei Fragen theilt sich das ganze Cap. in drei besondere Abschnitte, von denen der erste den Begriff der Zurechnung und zwar nach ihren positiven v. 1—5., und nach ihrer negativen Seite v. 6—8. angiebt, der zweite ihre allgemeine Anwendbarkeit auf die ganze Menschheit lehrt v. 9—16., und der dritte das Object der Zurechnung oder den Inhalt des das Object der Zurechnung bildenden Glaubens darlegt v. 17—25. Der Ap. be-

dient sich aber der Geschichte des Abraham, um aus einigen ihrer bekanntesten und hier am Meisten einschlagenden Ereignisse diese drei Fragen zu beantworten und wir werden daher überall zwischen der Sache selbst und ihrer Einkleidung zu unterscheiden haben, und welchen hohen Werth wir auch immer auf das Vorbildliche des A. T. und auf den Nutzen legen, welchen dasselbe bei richtiger Behandlung vorbereitend und erläuternd, bestätigend und verbürgend, erweckend und belebend beim Vortrage neutestamentlicher Lehren hat, ja wie fest wir auch überzeugt sind, dass der heil. Ap., wenn er gerade die Geschichte Abrahams wählte, noch die besondere Absicht hatte, den Juden ihr letztes Bollwerk zu zerstören, mit welchem sie ihre eingebildete Vorzüge zu schützen suchten, so dürfen wir dennoch nirgend die Folie mit dem Steine, den Typus mit dem Vorgebildeten, den Nebenzweck mit dem Hauptzweck, das Besondere mit dem Allgemeinen, das Zufällige und Vorübergehende mit dem Nothwendigen und Bleibenden verwechseln, in so fern wir, wenn jene fehlten oder verloren gingen, in diesen immer das Wahre und Unentbehrliche behalten würden. Hauptsache ist und bleibt aber unbestreitbar die Lehre von dem anstatt der Werke, welche er nicht vollbringt, dem Menschen ohne Rücksichtnahme auf irgend welchen äusseren Vorzug von Gott aus Gnaden als Gerechtigkeit gerechneten Glauben an den, welcher um unsrer Sünden willen dahingegeben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferweckt ist, während Abrahams gläubige Zuversicht zu Ihm, welcher so gut, wie Er dem Tode wieder zum Leben helfen, auch das noch nicht Vorhandene als schon vorhanden betrachten kann, diese gläubige Zuversicht, welche ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden, dazu dienen soll, uns diese Zurechnung, worauf wir bei unsrer gänzlichen Unfähigkeit zum Guten allein unsre Hoffnung gründen können, als eine uralte erkennen zu lassen, sie ihren Hauptmomenten nach zum Verständniss zu bringen, und den Stammvater des leiblichen Israel uns als Vater in einem höheren Sinne zum Vorbild aufzustellen.

οὖν zeigt, dass die in diesem Verse enthaltene Frage sich als Folgerung an das Vorhergehende anschliesst. Dort haben wir gefunden, dass kein Mensch, weder Jude noch Heide, aus Werken des Gesetzes, vielmehr Alle mit Ausschliessung alles Verdienstes aus göttlicher Gnade, allein durch den Glauben, gerecht werden können, und dass daher alles Rühmen gänzlich

ausgeschlossen sei. Nun war es aber eine allgemein bekannte und eben so anerkannte Sache, dass Abraham Gerechtigkeit vor Gott erlangt habe cf. Sap. Sir. 44, 19. orat. Manass. v. 8. Jos. Antt. XI. 5 §. 7., und es konnte nicht fehlen, dass der Jude diese Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes und namentlich aus der Beschneidung als einem besonders ausgezeichneten und die Verpflichtung zur Beobachtung der übrigen Gebote enthaltenden Werke des Gesetzes cf. Jos. Antt. XX. 2 §. 4: *Λανθάνεις, εἶπεν, ὦ βασιλεῦ, κ. τ. λ.* ableitete. Da kam es darauf an, zu zeigen, dass auch Abr., welcher als Stammvater unter den Heiligen seines Volkes obenan stand, seine Gerechtigkeit nur durch den Glauben erlangt habe, dass namentlich weder die Beschneidung, welche ja von den Werken des Gesetzes für eines der ersten und wirksamsten galt, noch überhaupt ein Gesetzeswerk das Geringste dazu beigetragen habe, dass also auch bei ihm von *καύχημα* nicht die Rede sei. Zu gleicher Zeit aber und, wie ich oben zu zeigen versucht habe, ist dies die Hauptsache, benutzt der Ap. einige Hauptmomente in der Geschichte des Patriarchen, theils um durch tieferes Eingehen in den Sinn der von ihm zur Widerlegung von Abrahams Werkgerechtigkeit angeführten Schriftstelle, wahrscheinlich gerade der nehmlichen, deren sich die Juden zum Beweise dieser vorgeblichen Werkgerechtigkeit zu bedienen pflegten, indem sie in der That die einzige ist, in welcher die Schrift überhaupt von Abrahams Gerechtigkeit redet, an seinem Beispiel deutlich zu machen, auf welche Weise die Gerechtigkeit durch den Glauben erlangt werde oder in wie fern der Glaube die Wirkung haben könne, uns vor Gott gerecht zu machen, theils um durch Hinweisung auf die Zeitfolge der Begebenheiten, nach welcher Abrahams Glaube und die Anrechnung desselben zur Gerechtigkeit seiner Beschneidung, welche ihn erst zum Mitgliede des A. T. stempelt, nicht etwa nachgefolgt, sondern vorhergegangen sind, die Unabhängigkeit dieser Gerechtigkeit von der Zugehörigkeit zum Bundesvolke und ihre Geltung auch in Beziehung auf die Heiden darzulegen, theils endlich, um zu zeigen, dass Abraham noch in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne Stammvater sei und als solchen ihn nicht nur als Vorbild des gläubigen Gottvertrauens darzustellen, sondern auch eine Aehnlichkeit rücksichtlich des Inhalts zwischen dem beiderseitigen, dem abrahamitischen und dem christlichen, Glauben nachzuweisen. Hiernach wird *οὖν* entweder auf die eben

vorgetragene Rechtfertigungslehre Cap. 3, 21—26. und die Schlüsse daraus ib. 27—31., Thl. V.: „also nachdem wir alle Verdienste der Werke ausgeschlossen," oder, wie von den Meisten und namentlich Rck., auf den auf das Vorhergehende sich beziehenden oder dadurch veranlassten Einwand: „Aber Abr. war ja doch Gott wohlgefällig und *δίκαιος*, und Abr. war beschnitten, und erhielt den Befehl, die Beschneidung in seiner Familie und Nachkommenschaft einzuführen, als Zeichen des Bundes zwischen Gott und ihm nebst seinem Stamme. Wie kann da die Beschneidung gar nichts nützen u. s. w.?" welchen der Ap., als von den Juden ihm entgegengehalten, im Sinne haben soll, oder wie von Thdrt., Pel., Kpp., Rch., M., Fr., d. W., auf den letzten Vers des vor. Cap. bezogen. Noch Andere finden nur eine *particula transeundi*, was *οὖν* in keinem Falle ist. Wie ich es ansehe, wird bei v. 2. gezeigt werden. Nun haben einige Ausleger, weil die Worte: *τί οὖν ἐροῦμεν*, welche überhaupt nur in unserm Briefe vorkommen, in allen übrigen Stellen Cap. 6, 1. 7, 7. 9, 14. 30. für sich allein eine Frage bilden und nur Cap. 8, 31. den kleinen Zusatz *πρὸς ταῦτα* bei sich haben, sie von den folgenden Worten getrennt und zwar Ern., Mtth. hinter *τί οὖν*, dagegen Grt., Clr., Trr., Cr. hinter *ἐροῦμεν* auch ein Fragzeichen gesetzt und so aus e i n e r Frage zwei gemacht; aber sie haben es nicht nur ohne allen Vortheil, sondern obenein mit Verlust des nicht fehlen könnenden Acc. *τί* und der richtigen Form für die Hauptfrage gethan, weshalb denn alle übrige Ausleger nur eine einzige Frage statuiren. Den Ausdruck *κατὰ σάρκα* mit *τὸν πατέρα ἡμῶν* zu verbinden, wie es die alten Ausleger und Uebersetzer thun, nur nicht der Syrer (dessen Uebersetzung ܡܢܐ ܗܟܝܠ
ܐܡܪܝܢܢ ܥܠ ܐܒܪܗܡ ܪܝܫ ܐܒܗܬܐ ܕܐܫܟܚ ܒܒܣܪ
i. e. quid igitur dicamus de Abrahamo patriarcha, quod inuenerit in carne? diese Verbindung geradezu unmöglich macht), in neuerer Zeit Pl., ist nur möglich, aber nicht nothwendig, wenn man ihn vor *εὑρηκέναι* setzt; aber nicht nur hat der Ap., wie wir sehen werden, gerade hier vor, Abr. als Stammvater in einem höheren als dem leiblichen Sinne uns zu betrachten zu geben, sondern der Zusatz wäre, da ja *τὸν πατέρα ἡμῶν* zur Bezeichnung der l e i b l i c h e n Abstammung vollkommen hinreicht und sonst überall ohne ihn gefunden wird cf. v. 12. und ausserdem Mtth. 3, 9.

Luc. 16, 24. 30. Jac. 2, 21., in den LXX. 1 Mcc. 2, 52. in Verbind. mit v. 51. Jos. Antt. I. 7 §. 2 in. XI. 5 §. 7 in., XIV. 10 §. 22 f. ib. de Macc. §. 17 in., *) durchaus überflüssig, und ausserdem würde die Frage jeder näheren Bestimmung ermangeln, welche doch das folgende *ἐξ ἔργων* voraussetzt; auch könnte man, worauf Rck. aufmerksam macht, keine verneinende Antwort, wie man doch muss, erwarten, wenn dem *εὑρίσκειν* nicht diese beschränkende Bestimmung hinzutritt. Verbindet man dagegen die Worte *κατὰ σάρκα* mit *εὑρηκέναι*, so entsprechen sie dem nachherigen *ἐξ ἔργων* und mit Inbegriff der Beschneidung, welche ja *ἐν σαρκί* vollzogen wurde, ja nicht ohne grosse Wahrscheinlichkeit nicht bloss mit vorzugsweiser, sondern den Worten nach zunächst mit alleiniger Beziehung auf sie als Hauptrepräsentantinn der Werke (cf. Sap. Sir. 44, 20: *καὶ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησε διαθήκην*, wo ja auch der von Rck. vermisste Art. fehlt) werden sie alle äusserliche Dinge, zu denen namentlich auch die Werke gehören, bezeichnen. Nach Thdrt., O., Ph. ist *κατὰ σάρκα* im Gegensatz zu *κατὰ πνεῦμα* so viel wie *ἐξ ἔργων*; aber wenn man auch darauf, dass nach Rck. *κατὰ σάρκα* nicht für *διὰ τοῦ σώματος* stehen kann, kein Gewicht legen wollte, so wüsste ich doch nicht, was den Ap. veranlasst haben sollte, von seiner bisherigen Ausdrucksweise *ἐξ ἔργων*, zu welcher er schon im nächsten Verse wieder zurückkehrt und welche er überall nicht verlässt, gerade hier abzugehen. Nach Andern, M., Klln., Fr. soll *κατὰ σάρκα* so viel wie *κατὰ ἄνθρωπον* bedeuten. D. W., welcher, wie die Ersten, *κατὰ σάρκα* für *ἐξ ἔργων* nimmt, denkt, weil gleich darauf von Arbeiten und Wirken und Lohn die Rede ist, an die in das sittliche Streben des unter dem Gesetze seiner eigenen Kraft und somit dem vorherrschenden Fleische überlassenen Menschen sich mischende Lohnsucht. Wenn gegen die zweite Auffassung einzuwenden ist, dass *κατὰ σάρκα* niemals für *κατὰ ἄνθρωπον* gebraucht wird und wegen des verschiedenen

*) Dass in den K. V. V., wahrscheinlich aus Missverständniss gerade dieser Stelle, Abraham wirklich *ὁ πατὴρ ἡμῶν κατὰ σάρκα* genannt wird, darf eben so wenig befremden, wie dass bei ihnen bei ursprünglich mangelnder Feststellung des Umfanges jeder von beiden Naturen und ihres Verhältnisses zu einander Cap. 1, 3. leicht zur Bezeichnung des ganzen Menschen Christus mit diesem Ausdruck die Veranlassung werden konnte vgl. S. 18 Anm.

Gegensatzes auch nicht gebraucht werden kann, so streitet gegen die letzte, dass hier nicht von den Motiven der Leistungen, sondern von den Leistungen selbst und im gleich Folgenden nicht von der Lohnsucht, sondern von wirklich verdientem Lohne die Rede ist. Thl. II.: „es bezeichnet jene Werke, welche nicht aus dem *πνεῦμα* hervorgegangen sind, mithin Alles, worauf der Mensch einen Anspruch auf eignes Verdienst gründen könnte"; aber könnte der Mensch, da der Körper vom *πνεῦμα* d. h. von seinem eigenen ressortirt, nicht möglicherweise eben so gut auf die Erzeugnisse seines Geistes und auf die Werke des Körpers als Werke seines Geistes ein Verdienst begründen wollen? Den Gegensatz zum göttlichen *πνεῦμα* lässt aber der Zusammenhang nicht zu und es ist vollkommen überflüssig, wenn Thl. V. den Ap. von der Inconsequenz, die Werke des Patriarchen, welche aus dem Glauben und nach der Rechtfertigung geschehen, als *ἔργα κατὰ σάρκα* angesehen zu haben, dadurch befreien will, dass er hier entweder *κατὰ σάρκα* nicht im Gegensatz zu *κατὰ πνεῦμα* stehen, sondern nur das menschliche Thun im Unterschiede vom göttlichen bezeichnen lässt, oder annimmt, dass der Ap., obgleich er bei Abr. die christliche Rechtfertigung nachweist, dennoch die Consequenzen nicht zugleich mitgedacht habe. Von jenem Gegensatze ist hier keine Spur vorhanden und was das Letztere betrifft, so löst sich der Widerspruch sehr leicht, wenn wir bedenken, dass die Beschneidung Abr.'s, wäre sie der Rechtfertigung voraufgegangen, allerdings ein *ἔργον κατὰ σάρκα* in dem Sinne, wie es Thl. nimmt, gewesen wäre, nun aber, nachdem sie der Rechtfertigung gefolgt ist, mit allem andern Thun des Patriarchen auch vom Ap. nicht als solches betrachtet worden sein kann. Clv.: „*naturaliter uel ex se ipso*"; Grt.: „*propriis uiribus*"; aber da werden ganz andere Gegensätze geschaffen, als der Ap. hier im Auge haben kann. Rck. findet, nachdem er alle mögliche Bedeutungen von *κατὰ σάρκα* durchgegangen, dass *εὑρίσκειν τι κατὰ σάρκα* nur bedeuten könne: „einen Vortheil erlangen durch (*κατά* caussal gefasst) äusserliche Dinge oder wegen äusserlicher Handlungen, und verteidigt die Allgemeinheit des Ausdrucks damit, dass alle *ἔργα νόμου* solche *ἔργα κατὰ σάρκα* sind und dass der Ap. hier die *περιτομή* als ein *ἔργ. ἐν σαρκὶ γενόμενον* besonders ins Auge fassen musste und v. 10 fgg. wirklich ins Auge fasst. In dieser letzten Beziehung stimmt daher Rck. mit Pel., Ambr., Cal., Rphl., Wttst.,

Kpp., Rsnm., Fl. überein (wie ihn denn auch d. W. mit diesen zusammenstellt), welche *κατὰ σάρκα* geradezu von der *περιτομή* verstehen, und wenn derselbe *ἐν τῇ σαρκί* oder *κατὰ τὴν σάρκα* verlangt, so habe ich bereits auf Sir. 44, 20. aufmerksam gemacht, wo der Art. ebenfalls nicht vorhanden ist. Dass der Ap. die Beschneidung hier unter den Begriff der Werke und genauer der Gesetzeswerke stellt, geht unwiderleglich aus der folgenden Darstellung hervor, er stellt sie aber unter diesen Begriff, damit er den durch sie repräsentirten Fall dem v. 20. des vor. Cap. und dem eben entwickelten *χωρὶς ἔργων* gegenüberstellen könne, und er wählte gerade die Beschneidung einerseits, weil sie vor allen übrigen Werken des Gesetzes die Zuversicht der Juden war und daher mit ihrer Unzulänglichkeit die Unzulänglichkeit aller übrigen zugegeben werden musste, andrerseits, weil auf die Umstände, unter welchen, und auf die Zeit, zu welcher sie vollzogen wurde, das folgende Raisonnement sich gründet. Noch ist zu bemerken, dass nach einigen Handschr. u. s. w. anstatt *πατέρα* von Lchm. *προπάτορα* cf. Jos. Antt. IV. 3. §. 4. S. 177 f. Dion. Hal. A. R. I, 73 m., nach einer grossen Menge von Handschr. und andern Autoritäten aber von Vt., Lchm. die Stellung von *εὑρηκέναι* vor *Ἀβραάμ* aufgenommen worden ist. Da *προπάτορα* im N. T. gar nicht vorkommt, von den Kirchenvätern dagegen häufig gebraucht wird, so ist es an sich nicht ganz unwahrscheinlich, dass eben diese es mit oder ohne Absicht in den Text gebracht haben. Indessen halte ich doch nicht dafür, dass die K. V. V. sich willkührlich eine solche Aenderung erlaubt haben und unabsichtlich konnte sie ohne äussere Veranlassung nicht geschehen. Da liegt es wieder sehr nahe, anzunehmen, dass diese Lesart aus dem Syrer entstanden ist, welcher, mit dem im Hebr. und in dem mit dem A. T. verwandten Griech. auch für den Begriff des Stammvaters ausreichenden Worte Vater nicht zufrieden, das vorgefundene *πατέρα* durch ܪܫܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ übersetzt hat. Gegen die Stellung von *εὑρηκέναι* vor *Ἀβραάμ* erklären sich Rch., M., Fr. aus dem Grunde, weil die bei den K. V. V. häufige Verbindung von *πατέρα* mit *κατὰ σάρκα* zu einer Umstellung dieses Inf. leicht die Veranlassung gegeben haben könnte, wogegen Rck. einwendet, dass auch die Stellung von *πατέρα ἡμῶν* neben *κατὰ σάρκα* die Verbindung dieser Wörter bei den K. V. V. veranlassen konnte, und weil die Verbindung von

εὑρηκέναι mit *κατὰ σάρκα* sowohl bei der einen wie bei der andern Stellung von *εὑρηκέναι* bestehen kann, so giebt er der bedeutenden Autoritäten wegen dieser Stellung vor der von Grsb., Mtth. gewählten: *Ἀβρ. τ. πατέρα ἡμ. εὑρηκέναι κατὰ σάρκα* den Vorzug. *εὑρίσκειν*, wie das hebr. מָצָא Gen. 26, 12. 2 Sam. 20, 6. u. s. w.: erlangen, gewinnen cf. Xen. Anab. II. 3, 18. VII. 3, 13. Oec. 20, 26. Herod. IX, 26. Plut. Par. III. Aem. P. S. 82 f. VI. Pomp. S. 114 m. VII. Caes. S. 33 in. Thucyd. 1, 31. 5, 30 in. Luc. IV. de mort. Per. S. 177 m. Jos. Antt. XIV. 8 §. 5., auch Act. 7, 46.

v. 2. Der ganze Vers wird im Wesentlichen fast ohne alle Ausnahme so übersetzt: „Denn wenn Abr. durch Werke gerecht geworden ist, so hat er Ursache, sich zu rühmen, aber nicht vor Gott.“ Dass man hier Schwierigkeiten, und zwar sehr grosse, bemerkt haben müsse, beweist z. B. Sml., welcher sie aber freilich dadurch, dass er nach *ἀλλ᾽ οὐ* interpungirt und *πρὸς τὸν θεόν* für Betheurungsformel nimmt, als ob da *πρὸς τοῦ θεοῦ* stände, und welchem, merkwürdig genug, nach Schlsn., A. noch neuerlich Glck. gefolgt ist, auf eine sehr unglückliche Art zu beseitigen versucht hat. Dass aber diese Schwierigkeiten bis jetzt noch nicht genügend gelöst sind, wird sich aus der näheren Betrachtung einer und der andern der neuesten Erklärungen ergeben. Rck. übersetzt, nachdem er den Ap. auf die von ihm aufgeworfene Frage in der Stille sich selbst antworten lässt: „er hat nichts erlangt“, folgendermassen: „Denn wenn die *δικαιοσύνη*, welche Abr. eingestandenermassen hatte (was kein Jude anders glaubte), eine durch Gesetzeswerke erworbene gewesen ist, so kann er freilich vor Menschen als *δίκαιος* gelten, und hat in so fern *καύχημα*, aber nur nicht vor Gott (kann also zu Gott nicht sprechen: Siehe, ich bin *δίκαιος*, behandle mich als solchen); denn Gott lässt diese Gerechtigkeit nicht gelten, sondern giebt selbst in der Schr. das Zeugniss, dass er ihm nur seinen Glauben als *δικαιοσύνη* gerechnet habe“. Schlussfolge: „Nun aber ist Abr. vor Gott selbst *δίκαιος*, also seine *δικαιοσύνη* nicht aus den Werken“. Thl. I. lässt den Ap. die Antwort auf die v. 1. enthaltene Frage vergessen und sagt dann weiter: „Ein bürgerlicher Ruhm kommt dem Abr. allerdings zu, will P. sagen; diesen spreche ich ihm nicht ab; aber, worauf hier Alles ankommt, das Bestehen vor den Augen Gottes erhält er nicht durch seine Heiligkeit, weil sie allzu befleckt ist. Denn u. s. w.“

Th. II. schliesst sich dagegen im Ganzen an Rck. an: „Der Schluss des Ap., sagt er, ist demnach dieser: Da Gott nicht die Werke des Abr. rühmt (aber wo ist im Vorhergehenden oder hier davon die Rede, dass Gott Abr.'s Werke nicht rühme, und wie kann also daraus ein Schluss gezogen werden?), sondern seinen Glauben anerkennt und deshalb ihn für gerecht erklärt, so ist klar, dass er bei Gott wenigstens durch sein eigenes Thun nichts gewonnen habe", und nachdem er den Fr.schen Erklärungsversuch zurückgewiesen, erklärt er seine Geneigtheit, mit Bz., Grt., Rck. das *καύχημα* für ein *καύχ. πρὸς τοὺς ἀνθρώπους* zu nehmen. Sehr richtig bemerkt er die grossen Schwierigkeiten, welche diese Ansicht mit sich führt, und besonders die, dass, wenn *δικαιοῦσθαι* als Handlung Gottes betrachtet werde, dann nothwendig auch das *καύχημα* nur auf Gott bezogen werden könne, und dass der Zusammenhang eine kategorische Negirung des *καυχᾶσθαι* erwarten lasse; allein in Ermangelung andern Rathes muss er nichts desto weniger der Rck.schen Fassung den Vorzug geben und paraphrasirt nun den Sinn so: „Wenn das von Abr. feststehende *ἐδικαιώθη* sich auf Werke gegründet hat, so mag immerhin, wer Lust hat, ihn deshalb rühmen (aber das würde, wie mich dünkt, nicht *ἔχει*, sondern *ἐχέτω* heissen); die Schrift dagegen (aber leider steht in der allegirten Schriftstelle nicht *δέ*, sondern *γάρ*), d. i. Gott selbst in der Schrift hebt ein anderes Moment dabei hervor." Thl. V. endlich bekennt sich zu der von Thdrt. gegebenen und von M. angenommenen Erklärung, welche mit der Fr.schen das gemein hat, dass sie *δικαιοῦσθαι* auf Gott bezieht: „Denn wenn Abr. aus den Werken von Gott gerechtfertigt worden, so kommt ihm — die vollkommene Gesetzeserfüllung vorausgesetzt — allerdings ein Ruhm zu, aber nicht ein göttlicher — in so fern nehmlich derselbe nicht auf Gottes Gnade zurückzuführen." Aber abgesehen davon, dass zur Annahme, Abr. sei von Gott aus den Werken gerechtfertigt worden, in so fern die Rechtfertigung vor Gott die vollkommene Gesetzeserfüllung zur nothwendigen Voraussetzung hat, die Voraussetzung der Gesetzeserfüllung nicht hinzutreten kann, so widerspricht es der Lehre des Ap. geradezu, dass eine durch vollkommene Gesetzeserfüllung erworbene Gerechtigkeit vor Gott keinen göttlichen, sondern nur menschlichen Ruhm zur Folge haben sollte, und ein zweiter nicht weniger handgreiflicher Widerspruch liegt darin, dass der göttliche Ruhm aus dem Grunde fehle, weil

derselbe nicht auf Gottes Gnade zurückzuführen, da es im Gegentheil die Nothwendigkeit des Zurückgehens zu seiner Gnade ist, welche alles Rühmen vor ihm ausschliesst. D. W. lässt, zwischen Cap. 3, 31. und 4, 1. eine Pause annehmend, aus dem letzten Satze: *νόμον ἱστῶμεν*, welcher dem Ap. als Axiom gegolten, schliessen: „Was demnach werden wir sagen, dass Abr. erlangt habe nach dem Fleisch?" und fährt dann fort: „Die Frage ist verneinend: „nichts hat Abr. nach dem Fleisch erlangt", und sieht nun in v. 2. die Begründung der im Vorigen liegenden Verneinung auf diese Weise: „Denn wenn Abr. durch Gesetzeserfüllung gerechtfertigt war, gerechtfertigt, aber nicht eigentlich vor Gott (denn dies erlaubt weder das *ἐξ ἔργων* nach der Ansicht des Ap., noch der Nachsatz) sondern gerecht erfunden ward, unbestimmt, dunkel, aber wohl in Bezug auf die herrschende Meinung, dass Abr. das Gesetz vollkommen beobachtet habe, gedacht: so hat er Grund, sich zu rühmen gegen Menschen (nach menschlicher Weise, weniger gut: bei sich selbst), aber nicht gegen Gott; vor Gott gilt solches Verdienst nicht." So im Wesentlichen auch Ph., Sphn. in den Studd. und Kritt. 1843. Fr., dem M. und Rch. folgen, will, wie schon angedeutet, die *δικαιοσύνη* mit Recht schlechterdings als eine *δικαιοσύνη παρα τῷ θεῷ* verstanden wissen, wird aber mit eben so vielem Rechte von Rck. getadelt, dass er, die Worte: *ἀλλ' οὐ πρὸς τ. θεόν* zum Untersatze machend, so übersetzt: „Denn wäre Abr. aus Werken gerecht geworden, so hätte er Ruhm vor Gott. Aber er hat keinen. Folglich ist er auch nicht aus Werken gerecht geworden"; denn dann gehören ohne Widerspruch sowohl *καύχημα*, wie *πρὸς τ. θεόν*, in den Obersatz, und dagegen dürfte *ἔχει* im Untersatze nicht fehlen.

Gegen alle diese Erklärungen bis auf die letzte, welche ausser dem, dass sie von Seiten der Sprache unüberwindliche Schwierigkeiten darbietet, nur dem Tadel wegen Ergänzung der Antwort auf die Frage v. 1. und des Schlusses unterliegt, erlaube ich mir Folgendes zu erinnern: 1) Welche Gewähr haben wir für die Richtigkeit einer Exegese, welche so, wie wir eben gesehen haben, die Antwort auf eine aufgeworfene Frage entweder absichtlich weglassen oder gar vergessen lässt? Wie, wenn die röm. Christen diese Antwort zu suppliren selbst entweder unterlassen oder vergessen hätten? Man sollte doch das nicht vergessen, dass die Leser des Briefes keine gelehrte Exegeten gewesen sind und dass die heil. Ap., wenn sie sich verständlich

machen wollten, nothwendig die unter Menschen einmal hergebrachte d. h. die von der natürlichen Logik vorgeschriebene Art und Weise, Gedanken an Gedanken zu reihen, befolgen mussten. 2) Auch wenn v. 1. sich nicht mit *οὖν*, welches freilich die Art des Zusammenhanges noch deutlicher hervorhebt, sondern etwa mit *δέ*, was auch ganz gut hätte gesetzt werden können, ohne den Gedankengang wesentlich zu verändern, indem es nur auf den scheinbaren Widerspruch hinwiese, in welchem das Folgende mit dem Vorhergehenden steht, an dieses Letztere anschlösse, so würde doch allein aus der Bauart des in v. 2. enthaltenen Satzes und aus seinem Verhältniss zu der in v. 1. aufgeworfenen Frage hervorgehen, dass wir es hier mit derjenigen Art von Schlussfolgen zu thun haben, bei welcher, nachdem eine allgemeine Regel gegeben worden, ein besonderer noch zweifelhafter, wenigstens von irgend einer Seite angezweifelter Fall dieser Regel unterstellt wird. Kurz vorher war gesagt worden: „Alle Menschen werden nicht aus Werken gerecht, sondern aus Gottes Gnade allein durch den Glauben, so dass sich Niemand rühmen kann". Da kommen nun die Juden mit ihrem Vater Abr., von welchem allgemein bekannt und angenommen ist, dass er im Besitz der Gerechtigkeit vor Gott gewesen, und entweder leiteten sie seine Gerechtigkeit ebenfalls aus den Werken des Gesetzes her, oder sie bekümmerten sich, wenn sie dieselbe priesen, lieber gar nicht um das Woher, und liesen sich durch eine solche Untersuchung nicht im Mindesten im Vertrauen auf ihre eigene Werkgerechtigkeit stören. War es da nicht sehr natürlich, dass der Ap. diesen von ihnen angezweifelten Fall der allg. Regel unterstellte, zumal da er noch die besondere Absicht hatte, aus dem Vorbilde und der Geschichte des Erzvaters die oben angegebenen wichtigen Fragen zu beantworten? und konnte er das anders oder besser, als er es hier thut? „Was werden wir nach dieser allgemein gültigen Regel, nach welcher kein Mensch das Gesetz erfüllt und also kein Mensch durch Gesetzeswerke Ruhm vor Gott erlangt, von Abr. sagen, dass er durch Werke des Gesetzes erlangt habe? Denn ist Abr. durch Werke des Gesetzes gerecht geworden, so darf er sich rühmen, was doch nicht sein soll?" Da ist es nun aber bei einer solchen Art zu schliesen durchaus ungehörig, zwischen die erste Frage und den hypothet. Satz eine Antwort auf jene oder irgend etwas in Gedanken einzuschalten, sondern die Hypothese schliesst sich, weil sie ja eben nur dazu

dient, die Frage zu motiviren, so unmittelbar an dieselbe an, dass sie mit ihr in Eins verwächst. Die Beantwortung der Frage kann daher erst jetzt erwartet und gegeben werden, nachdem die *propositio maior*: „Wenn Abr. durch Werke des Gesetzes gerecht geworden ist, so darf er sich vor Gott rühmen“, in dem hypothet. Satze gegeben, und durch die Verbindung dieses Satzes mit der vorhergehenden Frage durch *γάρ* und wieder der Frage mit dem Vorhergehenden durch *οὖν* zu erkennen gegeben worden, dass im Vorhergehenden die allg. Regel: „Wer durch Werke des Gesetzes gerecht wird, darf sich vor Gott rühmen“, wirklich ausgesprochen oder vielmehr in der andern dort wirklich ausgesprochenen negativ gefassten allg. Regel: „Weil kein Mensch durch Werke des Gesetzes gerecht wird, so darf kein Mensch sich vor Gott rühmen“, mitenthalten sei. Nun konnte die Beantwortung der Frage entweder durch Anwendung des *term. med.* und zwar in negativer Weise auf die *propos. minor*: „Abr. ist nicht durch Werke des Gesetzes gerecht geworden“, direct, oder sie konnte aus besonderer Veranlassung auf Umwegen indirect erfolgen. Die letztere Methode hat der Ap. hier gewählt, weil er das zum Beweise der Gerechtigkeit Abr.'s gemeinhin gebrauchte Schriftwort einer Prüfung unterwerfen und gleichzeitig zur Entwickelung des Begriffs der Zurechnung benutzen wollte. 3) Die Wörter *δίκαιος*, *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦσθαι* kommen sowohl im A., wie im N. T. niemals anders vor, als in der Beziehung auf Gott, sind auch in diesem Briefe immer in dieser Beziehung genommen worden und haben diese Beziehung unmittelbar darauf v. 3. und so im ganzen übrigen vorliegenden Theile des Briefes, und hier sollte *δικαιοῦσθαι* ohne Weiteres die Erlangung einer Gerechtigkeit vor Menschen bezeichnen? 4) Aber die eben genannten Wörter können gar nicht eine andere Beziehung haben, als die auf Gott. *δίκαιος* ist auch dem Griechen *ὁ ποιῶν, ἃ οἱ νόμοι κελεύουσιν* Xen. Memor. IV. 6, 6 cf. Aristot. Metaph. X, 3. S. 217 f.: *ὁ δίκαιος καθ' ἕξιν τινὰ πειθαρχικὸς τοῖς νόμοις*, und diese Definition wird in jedem Lande und unter jedem Volke gelten. Nun aber kennt, auch davon abgesehen, dass selbst die Heiden, sobald sie reflectiren, ihre Gesetze auf die Götter als letzte Quelle zurückführen und daher auch ihre *δικαιοσύνη* auf Gott oder die Götter beziehen (cf. Mc. Ant. 9, 1 in: *Ὁ ἀδικῶν ἀσεβεῖ· τῆς γάρ κ. τ. λ.* Thucyd. 3, 82. S. 271 in.: *τῷ θείῳ νόμῳ.* Plut. Mor. VI. S. 263 f.: *Δίκη, τῶν ἀπολειπομένων τιμωρὸς τ.*

θείου νόμου u. s. w. und es ändert daran nicht das Mindeste, dass z. B. Polyb. XXXIX. 2, 1. zwischen *τοὺς θείους* und *τοὺς τῶν ἀνθρώπων νόμους* und im Thucyd. zwischen *θεῶν φόβος* und *ἀνθρώπων νόμος* unterschieden wird, indem zur *δικαιοσύνη* jedenfalls die Beobachtung auch der *θείων νόμων* gehört), wenigstens der Theokrat, und als solchen werden wir doch, wie den Genossen des A. T., so unsern Ap., welcher bei aller Ehrfurcht vor den bestehenden irdischen Gewalten als Stellvertreterinnen Gottes den homerischen Vers: *οὐδ' ἀγαθὸν πολυκοιρανίη κ. τ. λ.* im Sinne jenes Märtyrers gewiss unterschrieben haben würde, anerkennen, kein anderes Gesetz als das göttliche, und daher kann *ὁ ποιῶν ἃ οἱ νόμοι κελεύουσιν* nur *δίκαιος* sein vor dem, der das Gesetz gegeben hat und danach den Menschen richtet, also *ἐνώπιον τ. θεοῦ*. 5) Gilt dies als richtig, so werden wir auch zugeben müssen, dass, wenn der Mensch das Gesetz erfüllt, er eben so, wie ihm *ὁ ἔπαινος ἐκ τ. θεοῦ* nicht fehlen kann Cap. 2, 29., auf seiner Seite *καύχημα πρός τ. θεόν* hat, und es kann weder mit Rck., d. W. gesagt werden, dass Gott eine solche Gerechtigkeit nicht gelten lasse (die Schr. lehrt nur, dass der Mensch sie nicht erlangt), noch mit Thl. I., dass sie eine allzu befleckte sei; denn *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*. Könnte das Gesetz dem Menschen die Kraft verleihen, seine Vorschriften in Ausführung zu bringen, so käme die Gerechtigkeit in der That vom Gesetze her Gal. 1, 31.; so aber, da weder im Gesetze, noch in uns selbst diese Kraft vorhanden ist, hat Gott sie aus Gnaden uns schenken müssen Eph. 2, 8. 9. Käme sie aus den Werken, also *ἐξ ὑμῶν*, so würde der Meusch allerdings sich rühmen können ib. v. 9. und nur darum sind Gal. 3, 10: *οἱ ἐξ ἔργων νόμου ὑπὸ κατάραν*, weil sie *οὐκ ἐμμένουσι κ. τ. λ.* ib. nach Deut. 27, 26. Damit streitet keinesweges die Stelle 1. Cor. 4, 7., welche O. gegen Rch. anwendet; denn daraus, dass wir uns nicht rühmen dürfen, weil wir das Gesetz nicht erfüllt und eben deshalb, was wir haben, der göttlichen Gnade verdanken, kann doch gewiss nicht geschlossen werden, dass wir uns nicht rühmen dürften, wenn wir das Gesetz erfüllt hätten. 6) Bezieht sich die vom Menschen zu erlangende Gerechtigkeit auf Gott, so kann nicht in Abrede gestellt werden, dass, wenn Jemand *ἐξ ἔργων* gerecht werden könnte, er vom gesetzlichen Standpuncte aus auch ein Recht haben würde, den verheissenen Lohn zu fordern; denn Gott selbst hat ihm dies Recht gegeben, und wenn

er auch dies Letztere nicht in richtiger Weise erkennt und das von vorn herein für sein eigen hält, was ihm ursprünglich allein aus Gnade verliehen worden, so hat er es doch cf. v. 4: *τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα* und das nennt eben Paulus *καύχημα πρὸς τὸν θεόν*. Ob der Mensch überhaupt *καύχ. πρ. τ. θεόν* haben solle? Ich weiss es nicht, und Stellen, wie Cap. 3, 19. und besonders Eph. 2, 9. scheinen dagegen zu sprechen. Das aber ist gewiss, dass, weil er es nicht hat, Gott das Gesetz gegeben, damit er zur Erkenntniss komme, dass es ihm fehlt Cap. 3, 19. 20. Eph. 2, 9., so wie, dass im Reich der Gnade von einem *καύχημα πρ. τ. θεόν* gar nicht die Rede sein könne. Denn dieses *πρός*, mag man es auch „in Beziehung auf" übersetzen, hat hier gar nicht die Bedeutung, wie, wenn ich sage: „in Beziehung auf Jemand etwas sprechen, erzählen u. s. w.", sondern in der Phrase: *καυχᾶσθαι πρός τινα* hat *πρός* dieselbe Bedeutung, wie in der Phrase: *λέγειν πρός τινα*; dann sondert sich aber der Mensch von Gott ab und misst sich selbst bei, was des Herrn ist 1 Cor. 4, 7. Wer einmal Gottes Gnade erkannt hat, der wird die Worte des Herrn verstehen Luc. 17, 10., bei dem gilt die Regel 1. Cor. 1, 31., weil er in Gott und Gott in ihm, und der Ap. folgt dieser Regel auch unten selbst Cap. 5, 11. 15, 17. 7) Hätte Paulus sagen wollen: „denn wenn er auch eine Gerechtigkeit vor Menschen erlangt hat, so hat er doch darum keinen Ruhm vor Gott", so würde der Gegner sogleich eingewandt haben, dass die *δικαιοσύνη*, welche er und mit ihm alle Juden dem Abr. beilegten, ja eben eine *δικ.* vor Gott sei. 8) Wenn der Ap. Paulus für den Fall: *ἐὰν νόμον πράσσῃς* Cap. 2, 25., dem *νόμος* und der *περιτομή* die zum *ἔπαινος ἐκ τ. θεοῦ* führende *ὠφέλεια* ib. v. 29. beilegt, wenn er Cap. 3, 19. den *νόμος* die *ἐν τῷ νόμῳ* für Sünder erklären lässt, *ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ* d. h. damit sich Niemand rühmen könne cf. ib. v. 27. und Eph. 2, 9., wenn er Cap. 3, 23. den Verlust der *δόξα τ. θεοῦ* als Folge der *ἁμαρτία* ansieht, und vor allen Dingen, wenn er dadurch, dass die Rechtfertigung durch den Glauben, *χωρὶς ἔργων*, geschieht, jede *καύχησις*, also auch alles *καύχημα*, ausschliessen lässt ib. v. 27. (oder soll sich etwa auch dort die *καύχησις*, und dann vielleicht auch das folgende *δικαιοῦσθαι* v. 28. auf Menschen beziehen?) so würde er hier geradezu sich selbst widersprechen, wenn er sagte, dass der Mensch, im Fall

er aus den Werken gerecht würde, dennoch keinen Ruhm vor Gott erlangte. 9) Das Schriftwort v. 3. steht in keiner richtigen Beziehung zum Vorhergehenden; denn was soll das heissen: „Wäre Abr. aus Werken gerecht geworden, so würde er doch keinen Ruhm vor Gott haben, weil ihm nach der Schrift bloss sein Glaube für Gererechtigkeit gerechnet worden ist. Wie in aller Welt kann man daraus, dass Abr. der Glaube für Gerechtigkeit gerechnet worden, schliessen wollen, dass er, wenn er aus Werken gerecht geworden wäre, keinen Ruhm vor Gott haben würde?

Fragen wir nun noch schliesslich insbesondere, was denn eigentlich durch das v. 3. enthaltene Schriftallegat, welches sich durch γάρ als den im v. 2. aufgestellten Satz beweisend ankündigt, bewiesen werden solle, so sind mit Zugrundelegung der bisher beliebten Interpretationsweise, so weit ich sehe, fünf Fälle denkbar. Es könnte möglicherweise dadurch bewiesen werden sollen: 1) der ganze vorhergehende Satz d. h. dass, wenn Abr. durch Werke gerecht geworden wäre, er sich zwar vor Menschen, aber nicht vor Gott rühmen könne. Aber unmöglich kann dies aus der angeführten Stelle bewiesen werden sollen; denn wie könnte es Jemand einfallen, daraus, dass die Schrift lehrt, Abr. sei sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden, beweisen zu wollen, dass, wenn er durch Werke gerecht geworden wäre, er zwar Ursache hätte, sich vor Menschen, aber keine, sich vor Gott zu rühmen? 2) dass Abr. aus Werken gerecht geworden ist, woraus dann folgen würde, dass er sich zwar vor Menschen, aber nicht vor Gott rühmen könne. Dann müssten aber, in so fern im Schriftworte die Beweisgründe enthalten sein sollen, so viel ich sehe, die Folgerungen in v. 4. und 5. durch γάρ und nicht durch δέ eingeführt worden sein, und überdies wird eben so wenig, wie bei No. 1., Jemand Lust bezeigen, diesen Beweis aus dem Schriftworte anzutreten. 3) dass Abr. auch keinen Ruhm vor Menschen gehabt habe, woraus sich ergeben würde, dass er aus Werken nicht gerecht geworden ist; allein damit steht die Stelle, wenn es möglich wäre, noch weniger in irgend einer Beziehung, indem ja von Menschen dort gar nicht die Rede ist, zu geschweigen, dass dann das Schriftwort mit δέ und die folgenden Schlüsse oder Erklärungen mit γάρ einzuführen gewesen wären. 4) dass Abr. wirklich Ruhm vor Gott gehabt habe, woraus sich der Schluss ziehen liesse, dass Abr. ausser

der Gerechtigkeit ἐξ ἔργων, durch welche er bloss Ruhm vor Menschen erlangt hat, noch eine andere gehabt haben müsse. Dieser Anwendung des Schriftwortes steht aber v. 4.: λογίζεται κατὰ χάριν durchaus entgegen; denn was der Mensch aus Gnaden empfängt, dessen kann er sich gegen den, durch dessen Gnade es ihm zu Theil wird, gewiss nicht rühmen. Es bleibt daher nach meinem Dafürhalten nur noch ein möglicher Fall übrig; es soll nehmlich 5) bewiesen werden, dass Abr. nicht aus Werken gerecht geworden ist und dass er sich also vor Gott nicht rühmen dürfe. Dies wird offenbar durch die angeführte Schriftstelle bewiesen, und dass dem wirklich so sei, beweisen die sich darauf beziehenden Sätze v. 4. und 5. Allein dem steht nun wieder entgegen: 1) dass, wenn καύχημα nur auf Menschen bezogen wird, der Beweis keinen andern Zweck haben würde, als Abr. auch den Ruhm vor Menschen abzusprechen, was an sich nicht möglich ist und woran dem Ap. überhaupt und insbesondere in diesem Zusammenhange gar nichts liegen kann. 2) dass, mag man das καύχημα auf Menschen oder auf Gott beziehen, in diesem Falle das Schriftwort nicht durch γάρ, sondern durch δέ eingeführt werden musste: „Wäre Abr. durch Werke gerecht geworden, so hätte er Ruhm, aber nicht vor Gott; aber die Schrift sagt: „Abr. glaubte und das ist ihm als Gerechtigkeit gerechnet worden;“ d. h. aber die Schrift sagt: ihm ist bloss der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden. Schluss: Folglich ist er aus Werken nicht gerecht geworden, und weiter: folglich hat er keinen Ruhm, auch nicht einmal vor Menschen. Oder, wenn wir es einmal so nehmen wollen: „Wäre Abr. durch Werke gerecht geworden, so hätte er Ruhm vor Gott. Nun lehrt aber die Schrift, dass ihm sein Glaube bloss als Gerechtigkeit gerechnet worden ist. Folglich ist er aus Werken nicht gerecht geworden und folglich hat er auch keinen Ruhm vor Gott. 3) dass im Gegentheil die v. 4 und 5. enthaltenen Sätze, wenn sie das Schriftwort erklären oder daraus beweisen sollen, dass dem Abr. die Gerechtigkeit aus Werken abgesprochen werden müsse, nicht mit δέ, sondern mit γάρ hätten eingeführt werden sollen.

Dies Alles bestimmt mich, einen von den bisher betretenen ganz verschiedenen Weg zu versuchen. Ich nehme die Worte: ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν als Frage: „Denn ist Abr. aus Werken gerecht geworden, so hat er Ruhm, aber (hat er ihn) nicht vor

Gott?" oder: „so hat er Ruhm, aber (ist es) nicht (also) vor Gott?" Dass ἀλλά keinesweges immer die gewöhnliche adversative Bedeutung habe, sondern oft nur dazu diene, der Rede grössere Lebendigkeit zu geben, oft eine Aufforderung oder Ermahnung enthalte, beweisen, wenn es dazu überhaupt eines Beweises bedarf, Stellen, wie Xen. Cyr. I. 4, 10. VIII. 1, 1. Anab. VI. 4, 36 in. 30. ib. Conuiu. fängt 1, 1. mit ἀλλά an, ib. 1, 15. ib. Ages. 2, 21. Luc. III. Imagg. S. 1. fängt wieder mit ἀλλά an, IV. diall. meretr. 10, 2: ἀλλὰ μὴ ἐλύπησα κ. τ. λ. 11, 3: ἀλλὰ σὺ ἐδάκρυες; u. s. w.; aber die adversat. Bedeutung fehlt in unserer Stelle keinesweges, was wir wohl anerkennen müssen, wenn wir bedenken, dass καύχημα, *ut exempla docent*, eben auch auf Menschen bezogen werden konnte, dem Ap. aber ganz besonders daran lag, es lediglich auf Gott bezogen zu wissen. Und dass nun ἀλλά, mit οὐ verbunden, in einer eine bejahende Antwort heischenden Frage nicht stehen könne, in welchem Falle dann ἀλλά keinesweges zu einer blossen *part. transeundi* wird, wie Rck. zu Cap. 5, 15. meint, sondern entweder dazu dient, die Frage zu heben, oder seine adversat. Bedeutung vollständig beibehält, wird Niemand leicht behaupten wollen; im Gegentheil wird aus den folgenden Beispielen, dass der Fall recht häufig vorkomme, klar hervorgehen. Plat. II. Soph. S. 32 f.: ἀλλ' οὐδὲ λέγειν φατέον κ. τ. λ. Euthyd. S. 114 in.: ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη σε ἔχει κ. τ. λ. S. 115 in.: ἀλλ' οὐδὲν ἄρα ἐπίστασθον; in welchen beiden letzten Fällen die bejahende Antwort erwartet, aber nicht gegeben wird. IV. Alc. I. S. 10 m.: ἀλλ' οὐκ ἂν εὑρεῖν με ἡγῇ; V. Resp. S. 13 f.: ἀλλ' ἡ δικαιοσύνη, οὐκ ἀνθρωπεία ἀρετή; VI. Legg. S. 389 in.: ἀλλ' οὐ πάντων φυλάκων κ. τ. λ. VIII. Ax. S. 200 f.: ἀλλ' οὐχ ὅλον κ. τ. λ. Demod. S. 226 m.: ἀλλ' οὖν οὐχ οἵ ὡς προσήκει κ. τ. λ. Sext. Emp. Th. II. V. adu. Astrol. 93: διὰ τί γὰρ ἡ τούτου εἱμαρμένη κ. τ. λ. IX. adu. Phys. 317: ἔπειτα πῶς ὁλόκληρος κ. τ. λ. Luc. IV. Pseudol. S. 45 in.: ἀλλ' οὐχὶ σὺ τοιοῦτος; Plut. Mor. IV. S. 136 f. Par. VI. Ages. S. 25 m.: ἀλλ' οὐ σύ γε ἐσσὶ Καλλιππ. κ. τ. λ. IX. comp. Dion. c. Brut. S. 113 in.: ἀλλ' οὐχ οὗτος, ἔφη, πολέμιος κ. τ. λ. Eine verneinende Antw. wird nach der Regel (cf. Cap. 3, 5.) Luc. IV. diall. meretr. S. 149 m.: ἀλλὰ μὴ ἐλύπησά τι αὐτόν; erwartet. Eine Stelle dieser Art ist auch wenigstens nach Grsb., A. Hebr. 3, 16., wo es denen, die mit Mtth. das Fragzeichen hinter Μωϋσέως streichen, doch ungleich schwerer werden dürfte, das ἀλλά

und die Beweisführung zu rechtfertigen. Bei allen diesen Stellen ist der Gegensatz ausserhalb des Satzes zu suchen, wie in unserer Stelle; dagegen ist er oft auch im Satze selbst vorhanden und dann liegt es in der Natur der Sache, dass nicht jedesmal eine bejahende Antwort erwartet wird, wie wir aus folgenden Beispielen ersehen werden: Herod. 3, 151: *τί κάτησθε ἐνταῦθα, ὦ Πέρσαι, ἀλλ᾽ οὐκ ἀπαλλάσσεσθε*; Xen. Cyr. II. 2, 19. Plat. IV. Lach. S. 115 in. und ib. f. V. Resp. S. 28 in S. 29 f. S. 285 m. Polyb. IX. 37, 6. Sext. Emp. Th. II. IX. adu. Phys. 70. Jos. Antt. XVIII. 6 §. 10. In den Fragen der ersten Art pflegen wir das *ἀλλ᾽ οὐ*, wenn die Frage mit *ἀλλ᾽ οὐ* nur Fortsetzung des bereits angefangenen Satzes ist, wie in mehreren der angeführten und in unserer Stelle, durch: und zwar nicht, wenn aber mit *ἀλλ᾽ οὐ* ein neuer vom Vorhergehenden getrennter Satz anhebt, durch: oder nicht, in denen der letzten Art, wenn die Negation vor dem zu verneinenden Theile des Satzes steht, wie Plat. IV. Lach. S. 115 in. und V. Resp. S. 29 f., durch: aber nicht oder und nicht, wenn aber die Negation vor dem in der Antw. zu bejahenden Theile des Satzes steht, wie in den übrigen Stellen, durch: und nicht vielmehr auszudrücken. Wenn Rck. einwendet, dass der Grieche unser: oder nicht in solchen Fragen nicht durch *ἀλλ᾽ οὐ*, sondern durch *ἤ οὐ* ausdrücke, so haben wir bei Cap. 2, 4. 3, 29. gesehen, dass *ἤ* in der Frage eine ganz andere Bedeutung als *ἀλλά* hat, indem durch jenes die nachfolgende Frage zur vorhergehenden Position in ein solches Verhältniss gestellt wird, dass durch Bejahung der Frage die Position verneint, während bei Anwendung dieses durch die bejahte Frage die Position nur bestätigt wird. Unser oder dient aber zur Uebersetzung nicht bloss des *ἤ*, sondern in manchen Fällen auch des *ἀλλά*. In Fragen der letzten Art wird überall da, wo der Gegensatz kein ausschliessender, sondern beide einander gegenübergestellte Dinge sich entweder wie Theile eines Ganzen verhalten oder sich nur dem Grade nach von einander unterscheiden, eben so, wie wenn der Satz kein Fragsatz wäre, an der ersten Stelle das *μέν* nicht fehlen dürfen, wie Plat. VI. Legg. S. 43 m.: *ἤ τά* (sc. *ἐστί*) *μὲν ταὐτά, ἀλλ᾽ οὐ δοκεῖ κ. τ. λ.*, und aus diesem Grunde würde ich in unsrer Stelle, wenn man übersetzen wollte: „so hat er Ruhm (nehmlich vor Menschen), aber nicht vor Gott," so weit ich die Sprache kenne, namentlich in diesem Zusammenhange und bei der Kürze, das

μέν hinter ἔχες sehr ungern vermissen cf. Cap. 14, 20: πάντα μὲν καθαρά, ἀλλά κ. τ. λ. und ich würde mich zur Entschuldigung des fehlenden μέν nicht auf Stellen berufen, wie 1 Cor. 6, 12., indem ja dort nicht sowohl πάντα dem πάντα, wie vielmehr ἔξεστι dem συμφέρει gegenübersteht und man nicht einsieht, wohin das μέν gestellt werden sollte, wenn der Ap. nicht schreiben wollte: ἔξεστι μέν κ. τ. λ.; aber es lag ihm wohl daran, nach allen den verbotenen Dingen gerade das πάντα zu betonen. Aus diesen Betrachtungen wird mindestens so viel erhellen, dass in den Wörtern selbst und deren Zusammenstellung, wie sie vorliegt, nichts enthalten ist, was die von mir empfohlene Auffassung unmöglich machte. Nun aber wird der Zusammenhang folgender sein.

Im vorigen Capitel war gezeigt worden, dass durch die neue Rechtfertigungslehre alles Rühmen des Menschen vor Gott gänzlich ausgeschlossen sei Cap. 3, 27. Hierauf fährt der Ap. fort: „Was werden wir also, d. h. nachdem wir so eben bewiesen haben, dass sich kein Mensch vor Gott rühmen könne, weil keiner die Gerechtigkeit vor Gott durch Werke erlangt, sondern Allen nur eine von Gott aus Gnaden geschenkte dargeboten ist, von Abraham, von welchem es doch eine bekannte Sache ist, dass er vor Gott gerecht geworden, sagen, dass er durch Werke erlangt habe?“ Es liesse sich sogar auch v. 31. mit in dasjenige hineinziehen, worauf οὖν zurücksieht. „Was werden wir also d. h. nachdem wir gezeigt, dass sich kein Mensch vor Gott rühmen könne, weil keiner die Gerechtigkeit vor Gott durch Werke erlangt, und nachdem wir v. 31. behauptet haben, damit das Gesetz nur zu bestätigen, von Abr. sagen u. s. w.?“ „Denn wäre Abr. aus W e r k e n gerecht geworden, so würde er im Widerspruch mit dem eben Bewiesenen dennoch Ruhm vor Gott haben.“ γάρ zeigt also, dass dieser Fall berücksichtigt werden müsse, weil, wenn sich ergiebt, dass Abr. seine Gerechtigkeit aus W e r k e n erlangt hat, unsre vorher ausgesprochene Behauptung, dass sich kein Mensch vor Gott rühmen dürfe, nicht richtig ist. „Wir müssen also über Abr. im Klaren sein; denn ist er aus W e r k e n gerecht geworden, so hat er dennoch Ruhm vor Gott, und unser oben ganz allgemein ausgesprochener Satz muss entweder ganz zurückgenommen oder wenigstens beschränkt werden.“ Bei dieser Auffassung werden wir also cf. übrigens das vorher unter No. 2. Gesagte, durchaus keine Antwort auf

die in v. 1. aufgeworfene Frage suppliren dürfen. Nun aber weiter: „so hätte er Ursache sich zu rühmen, und zwar vor Gott,“ oder, um uns genau an den Text zu halten: „so hat er sich zu rühmen, und zwar (hat er es) nicht vor Gott?“ oder: „so hat er sich zu rühmen, und zwar (ist es) nicht (also) vor Gott?“ „Denn was sagt die Schrift?“ Jetzt bringt unser Ap. den *locus classicus* bei, welcher nicht allein allgemein bekannt ist cf. 1 Macc. 2, 52. Gal. 3, 6. Jac. 2, 22. 23., sondern welcher auch nach der Meinung Aller sowohl, was Abr. geleistet, wie auch, was er dafür empfangen hat, enthält. Was dieses und was jenes sei, mit einem Worte, die eigentliche Bedeutung des Schriftwortes, setzt der Apostel für einen Augenblick bei Seite und will für jetzt unsre Aufmerksamkeit nur für das einzige Wort *τῷ θεῷ* in demselben in Anspruch nehmen, welches dem unmittelbar vorhergegangenen *πρὸς τὸν θεόν* entspricht, und der Sinn wird dieser sein: „Bezieht sich dasjenige, was Abr. geleistet hat, nach der Lehre der Schrift auf Gott, so wird sich auch sein Ruhm auf Niemand anders als auf Gott beziehen können. Die Emphase wird ohne Zweifel dadurch, dass in dem beweisen sollenden Schriftwort und in dem zu beweisenden hypothetischen Satze nur das eine gleiche Wort *τὸν θεόν, τῷ θεῷ*, gefunden wird, von selbst auf dieses Wort gelenkt, und dass eben nicht die Stellung, sondern der Gegensatz, und dieser kann, wie in unserer Stelle, gerade in den gleichen Wörtern liegen, den Nachdruck bestimme, haben wir bereits öfter zu bemerken Gelegenheit gehabt und wird aus der Vergleichung folgender Stellen hervorgehen, in welchen der Nachdruck bald auf dem ersten, zweiten, dritten, bald auf dem letzten Worte, bald auf zweien zu gleicher Zeit ruht: Plat. VIII. ep. 2. S. 115 in.: *ἐμέ, ἐπιτηδείους*, Arist. Eth. Nic. VIII. 3, 2: *ὄν, φαινόμενον.* Plut. Mor. II. S. 92 in.: *πράττειν, βουλεύεσθαι*, S. 120 in.: *πόλιν, δικαιοσύνην* S. 151 f.: *Ἑλληνικόν, χρήσιμον.* S. 241 f.: *τὸ δοθέν, τὸ μὴ δοθέν*, V. S. 25 in.: *αὐτὸν, ἑτέρους.* Par. I. Lyc. S. 101 m.: *αὐτῷ, τῇ πόλει.* S. 103 f.: *ἔργον, πάρεργον.* S. 105 m.: *τὸ σιδηροῦν, τὸ τοῦ λόγου.* S. 115 m.: *σώμασι, λόγους.* S. 120 f.: *γράμματα κ. λόγους, γράμματα κ. λόγους*, und diesem Letzten wieder entgegengesetzt *ἔργῳ.* ib. IX. Dion S. 12 m.: *λατραίως, ἀναφανδόν* cf. Mtth. 22, 45: *κύριον, υἱός.* Mc. 4, 24: *μετρεῖτε, μετρηθήσεται.* ib. v. 25: *ἔχῃ, οὐκ ἔχει.* Rom. 4, 9: *περιτομήν, ἀκροβυστίαν.* 1 Cor. 3, 14: *μέ-*

νει, κατακαήσεται. 7, 32. 33: ἄγαμος. γαμήσας; κυρίου, κυρίῳ; κόσμου, γυναικί u. s. w. Jetzt aber geht der Ap. mit δέ, welches hier die Bedeutung hat: „aber in der Stelle liegt ja gar nicht das, was ihr darin sucht und zu dessen Beweise ihr sie anführt", zur Betrachtung des eigentlichen Inhalts der Schriftstelle über, und zeigt, wie es mir scheint, mit Bezugnahme auf Cap. 3, 27: διὰ ποίου νόμου; dass er nichts gethan, also nicht διὰ νόμου τῶν ἔργων, sondern dass er nur geglaubt und der Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden, also διὰ νόμου πίστεως. Schluss: ποῦ οὖν ἡ καύχησις; Antw. ἐξεκλείσθη. Hier hat man nicht nöthig, weder eine Antwort auf die Frage v. 1., noch hinterher den Schluss suppliren zu lassen; hier behält ἐδικαιώθη seinen vollen Gehalt und Werth; hier werden die Aneinanderfügung der Sätze durch οὖν v. 1., die beiden γάρ v. 2. und 3. und das adversat. δέ v. 4. vollständig erklärt, und, was die Hauptsache ist, hier stimmt Alles aufs Genaueste mit den übrigen Auslassungen des Ap. überein, und es wird sich daher nichts Erhebliches dagegen einwenden lassen.

Was das Wort καύχημα betrifft, so ist schon bemerkt worden, dass es dasjenige bedeutet, dessen sich der Mensch zu rühmen hat oder das ihm Veranlassung giebt, sich zu rühmen, *materia gloriandi*, hebr. תְּהִלָּה Deut. 10, 21., während καύχησις die Handlung des Rühmens ist, und es kommt sowohl im N. T. z. B. 1 Cor. 5, 6. 2 Cor. 5, 12. Gal. 6, 4. Hebr. 3, 6., wie in den LXX. z. B. Sir. 1, 11. 9, 16. 44, 7. und bei den Profanscribenten z. B. Plut. Par. III. Aem. P. S. 72 m. VI. Ages. S. 37 f. in dieser Bedeutung vor. Wegen des nach ἀλλ' οὐ fehlenden Verb. vgl. ausser einigen der oben angeführten Stellen und Hebr. 3, 16. auch Jos. B. J. III. 8 §. 5. S. 326 in.: ἆρα οὐχὶ θάνατον; und Plat. IV. Alc. I. S. 38 m.: καὶ οὐχὶ παντός; u. s. w.

v. 3. Die Beweisstelle selbst steht Gen. 15, 6. und lautet im Urtext: וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה, in den LXX. aber: καὶ ἐπίστευσεν Ἅβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, woraus zu ersehen ist, dass LXX. das Act. יַּחְשְׁבֶהָ, er rechnete es, in das Pass. ἐλογίσθη, es wurde gerechnet, verwandelt haben, dass aber der Ap. bis auf das anstatt des dort vor ἐπίστευσε befindlichen καί hier diesem Verb. nachgesetzte δέ genau der griech. Uebersetzung gefolgt ist. Ueber die Berechtigung

des Ap., die Stelle mit *γάρ* einzuführen, und dass es nicht nöthig ist, diese Conjunct. mit Kpp. durch *contra uero* zu übersetzen, was *γάρ* nicht heisst, ist bei v. 2. zur Genüge gehandelt worden; doch vergleiche man damit auch das Folgende. *λογίζεσθαι*, hier Passiv cf. Xen. H. Gr. VI. 1, 7. Plut. Par. VII. Phoc. S. 94. f. haben wir als Med. schon bei Cap. 3, 28. in den Bedeutungen: denken, meinen, dafür halten und schliessen gehabt; aber es heisst auch eigentlich rechnen Luc. I. diall. meretr. S. 179 in. Plut Par. V. Luc. S. 55. m.; ferner: etwas rechnen d. h. ihm überhaupt einen Werth beilegen Plat. I. Phaed. S. 142 f. VI. Legg. S. 142 m.; dann: etwas für etwas Anderes rechnen d. h. es mit dem Andern dem Werthe nach gleichstellen Plut. Par. I. Sol. S. 187 m.: *πρόβατον κ. δραχμὴν ἀντὶ μεδίμνου.* Xen. Cyr. I. 2, 11: *μίαν ἄμφω τούτω τὼ ἡμέρα* und Rom. 2, 26.; desgleichen: einem etwas anrechnen Plut. Par. III. Cat. Mai S. 219 m.: *τῇ πόλει τὸ ναῦλον.* Demosth. I. die zweite Inhaltsangabe zur or. de cor. S. 238: *αὐτὰ τῇ πόλει* opp. *ἐχαρίσατο.* ib. or. d. cor. S. 282 m.: *τἀνηλωμένα - - οὐκ ἐλογιζόμην* u. s. w. In unsrer Stelle sind die beiden letzten Bedeutungen vereinigt, indem der Glaube den Werken d. h. der Erfüllung des Gesetzes gleich und dem Abr. als solche angerechnet würde. Wenn in der Voraussetzung, dass nicht der subjective Act, sondern nur das Obj. des Glaubens die Rechtfertigung des Menschen bewirken könne, in so fern ja sonst der Glaube mit zur *caussa meritoria* der Gerechtigkeit und also auch der Seligkeit erhoben würde, dass also nach protestant. Ausdrucksweise die Gerechtigkeit *non propter sed per fidem* erlangt werde, theils von kathol., theils von protestantischen Auslegern und unter diesen auf reform. Seite von Menoch., a. Lpd., Clv., Hdgg., auf luth. von Brnz., Cal., Grh. Spn., Seb. Schm., Bg. und zuletzt Ph., um den abrahamit. mit dem christlichen Glauben möglichst zu identificiren, bei Katholiken auf den in der Nachkommenschaft Abr. mitbegriffenen und daher mit zum Glaubensobj. gemachten Christus, von Brz., Cal. auf die Person des die Verheissung Ertheilenden, welcher Niemand anders als Christus gewesen, hingewiesen wird, so muss zunächst erinnert werden, dass die Erörterung dieses Gegenstandes hier, wo, wie schon bemerkt, vorerst der Begriff des *λογίζεσθαι* festgestellt werden soll, nicht an ihrer Stelle ist, dann aber, dass der Ap. selbst zu einer derartigen Ausgleichung

der Sache weder hier noch anderwärts auch nur im Entferntesten die Hand bietet, und dass er im dritten Abschnitte des Capitels, wo eine Parallelisirung des beiderseitigen Glaubens wirklich Statt findet, die Aehnlichkeit in etwas Anderm findet. Eine Nöthigung zu einer Gleichstellung, wie die vorstehend versuchte, sehe ich nirgend; ausserdem aber kann ich darin, dass der Verheissende Christus, oder darin, dass unter dem verheissenen Samen Christus mitbegriffen gewesen, den rechtfertigenden Glauben unsers Ap. nicht entdecken, welcher ein Glaube ist nicht an die nicht gekannte Person Christi und zwar ganz im Allgemeinen, sondern nach v. 24. 25. in Uebereinstimmung mit Cap. 3, 25. 26. an den offenbar gewordenen Christus, welcher um unsrer Sünden willen dahingegeben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferweckt ist, und welcher erst dann ein rechtfertigender Glaube wird, wenn der Mensch die Anwendung auf sich selbst macht d. h. nicht etwa bloss glaubt, dass Christus auch um seiner Sünden willen dahingegeben und um seiner Gerechtigkeit willen auferwecket sei, sondern vielmehr glaubt, dass er selbst durch diesen dahingegebenen Christus von der Knechtschaft der Sünde erlöst, gerecht und ein Kind Gottes geworden sei, so dass da *cognitio, assensus* und *fiducia* in Betreff der Sündenvergebung zusammenkommen. Diesen hinsichtlich seines Objectes so bestimmten Glauben werden wir aber bei Abr. vergeblich suchen, nicht aber den, dass Gott, welcher ihm eine so gnädige Verheissung giebt, ihm auch gewiss die Sünde vergeben haben werde, und es liegt näher, Abr. in der Erscheinung Gottes, als in dem in der Erscheinung Gottes nicht erkannten Christus oder in dem Mitbegriffensein Christi in dem allgemeinen Begriff der Nachkommenschaft, des Erlösers theilhaftig werden zu lassen. Dass aber *per* nicht zum *propter* werde, so weit das sich nehmlich überhaupt auseinanderhalten lässt, dafür hat meines Erachtens, wie die Schrift cf. Cap. 10, 14. Mtth. 9, 24., Joh. 6, 44. 17, 6. 20. u. s. w., so unsre Kirche in ihren Bekenntnissschriften ausreichend gesorgt.

v. 4. 5. Dass und wie diese beiden Verse mit dem Schriftallegat zusammenhangen, geht ebenfalls aus dem bei v. 2. Gesagten hervor. „Ist Abr. aus Werken gerecht geworden, so hat er Ruhm, und zwar vor Gott; denn nach der Schriftstelle bezieht sich das von ihm Geleistete auf Gott. Aber was liegt in

dieser Schriftstelle, oder was ist, wenn wir dieselbe näher betrachten, das von Abr. Geleistete?“ Es sind die hier folgenden Sätze nicht Folgerungen aus dem Schriftworte (d. W.: „nicht Aussagen über das Beispiel“), sondern ganz allg. Sätze, während das Allegat einen besondern Fall behandelt, und sie verhalten sich daher zu diesem, wie die Major zur Minor. Den Schluss zu ziehen, darf der Ap. mit Recht dem Leser selbst überlassen, etwa auf diese Weise: „Wer etwas thut, dem wird der Lohn nicht statt etwas nicht wirklich Vorhandenen gerechnet d. h. nicht aus Gnade, sondern aus Schuldigkeit gegeben. Hätte also Abr. etwas gethan, so würde ihm nicht sein Glaube, welcher nicht unter die Kategorie der Werke und überhaupt der Leistungen gehört, für Gerechtigkeit gerechnet worden sein. Wer dagegen nicht etwas thut, sondern nur glaubt, dem wird der Glaube als Gerechtigkeit gerechnet. Abr. hat nichts gethan, sondern nur geglaubt. Folglich ist ihm sein Glaube nur für Gerechtigkeit gerechnet worden.“ Es ist bei den Worten: *πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικ. τ. ἀσεβῆ* wohl anzunehmen, dass der Ap. schon hier auf die Parallele zwischen dem Glauben Abr.'s und dem christlichen Glauben hindeute, welche er später ziehen will, und gewiss wird man dann weder nöthig haben, noch sich veranlasst finden, den, dessen Erlösungstheorie das gänzliche Unvermögen des Menschen zum Guten zur nothwendigen Voraussetzung hatte, bei der Erklärung Abr.'s für einen *ἀσεβής* mit Bz., Grt., Rsnm., Kpp., Rch. an dieses Letzteren früheren Götzendienst denken zu lassen, noch das Bewusstsein der Schuld und das Setzen seiner Hoffnung auf die göttliche Gnade vom Glauben dessen auszuschliessen, welcher dem Herrn gegenüber wohl erkannte, dass er Erde und Asche wäre. *ἐπί c. acc.* zeigt bei *πιστεύειν* die Richtung des Glaubens an, nicht seinen Grund, der entweder durch *ἐπί c. dat.* oder durch *ἐν* bezeichnet werden musste. *ὁ ἐργαζόμενος* ist in Beziehung auf *ὁ μισθός* derjenige, welcher um bedungenen Lohn arbeitet, *ὁ μισθός*, was auch der Art. andeutet, der bestimmte Lohn dafür, und es bezeichnen diese Wörter sehr gut das Verhältniss, in welchem der unter dem Gesetze, sei es nun *ἐγγεγραμμένος ἐν πλαξὶ λιθίνοις* oder *ἐν πλαξὶ καρδίας σαρκίναις*, lebende Mensch zu Gott steht. Gewiss hat auch der heil. Ap. gerade diese Ausdrücke gewählt, um damit das genannte Verhältniss zu bezeichnen; aber dies hindert nicht, ihnen im ersten von beiden Versen ihre ganz allg.

Bedeutung zu lassen und sie dort als ein aus dem Leben gegriffenes Gleichniss zu betrachten, welches erst im zweiten Verse durch seine Anwendung auf das Verhältniss des Menschen zu Gott seine Erklärung findet. *ἐργάζεσθαι*, arbeiten, gewöhnlich *c. acc.*, aber auch ohne Obj. z. B. Herod. 2, 124 in. Thucyd. 4, 69 m. Luc. II. S. 122 f. und eben so im N. T. Mtth. 21, 28. Luc. 13, 14. 2 Thess. 3, 10. u. s. w. Viele denken bei *ἐργάζεσθαι* an vollkommene Gesetzeserfüllung und Chr. Schm. supplirt sogar *δικαιοσύνην*. Rck. thut zwar keines von Beiden, giebt aber dem Verb. hier die Nebenbedeutung: „solche Werke thun, wie das Gesetz vorschreibt, und zwar mit der zu Grunde liegenden Absicht, etwas damit bei Gott zu erwerben. Allein durch das Erste wird den Ausdrücken ihr allg. parabolischer Gehalt geschmälert und etwas hineingelegt, was ursprünglich nicht darin liegt, sondern erst bei der Anwendung der allg. Regel auf das Verhältniss Abrahams hineingelegt werden kann und soll und was das Letzte anbetrifft, so ist hier, wie ich schon oben angedeutet, nicht vom Wie oder Woher der Leistung, sondern nur von der Leistung selbst die Rede, in so fern jede andere Rücksicht die Bedeutung der *χάρις* nicht erheben, sondern herabdrücken würde. Es steht dem nicht im Wege, dass die sämmtlichen zur Beurtheilung und Würdigung einer Handlung erforderlichen Nebenbestimmungen bei der Anwendung ihre Berücksichtigung finden; aber mit der Handlung selbst in einen Topf geworfen, dienen sie nur dazu, das Wieviel oder Wiewenig derselben zu bestimmen. Daher werden wir auch die d. W.sche Erkl.: „dem, der da arbeitet, hier aber im sittlichen Sinne," nicht in den Worten selbst, sondern erst in ihrer Anwendung finden. *χάρις* ist Gnade oder guter Wille im Gegensatze zu dem, wozu der Mensch verpflichtet ist. *ὀφείλημα* ist eig. das, was verpflichtet, also Schuld z. B. Mtth. 6, 12. Plut. Mor. III. S. 333 f. Arist. Eth. Nic. IX. 2, 5., aber auch Schuldigkeit ib. VIII. 13, 6. Derselbe Gegensatz von *χάρις* und *ὀφείλημα* findet sich Thucyd. 2, 40 f. In einem Theile der Urkunden findet sich vor *ὀφείλημα* der Art. *τό*, welcher den Gegensatz zu *χάρις*, als in der einfachen Angabe zweier einander ausschliessenden Motive bestehend, beeinträchtigen und eigentlich einen andern Gegensatz erfordern würde, aber auch von dem bei Weitem grösseren Theile der Autoritäten und daher auch von allen Kritikern, Wttst., Grsb., Knpp., Mtth., Lchm., Fr. weggelassen ist. Die Ausdrücke *κατὰ*

χάριν und κατὰ ὀφείλημα können entweder als λογίζεται erst bestimmend gedacht werden und dann würde λογίζεσθαι diesmal: rechnen, berechnen bedeuten, oder κατὰ χάριν wird als im Begriff des λογίζεσθαι schon enthalten betrachtet, in so fern das Geltenlassen eines Andern, und wäre dies auch eine wirkliche Leistung, für das Bedungene schon an sich für einen Act des guten Willens angesehen wird, und in diesem Falle nur zur Erkl. des λογίζεσθαι und dann diesem wieder, als durch den Gegensatz erläuternd, ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα hinzugefügt. Im letzteren Falle heisst λογίζεσθαι: etwas für etwas Anderes gelten lassen und das geschieht aus freiem Willen; dann hätte aber zu κατὰ ὀφείλημα eigentlich ein anderes Verb. gesetzt werden müssen, etwa ἀποδίδοται, welches aber um so leichter wegfallen konnte, weil λογίζεται in der andern Bedeutung auch zu ὀφείλημα passt. In dieser Weise nimmt es Mich.: „Wer Werke thut, dem wird der Lohn dafür nicht zugerechnet, ein Ausdruck, der so aussieht, als wenn es aus Gnaden geschähe, sondern er bekommt ihn aus Schuldigkeit." Nicht ganz richtig; denn in dieser Bedeutung sieht der Ausdruck nicht bloss so aus, sondern schliesst das κατὰ χάριν nothwendig ein; daher besser: „dem wird der Lohn dafür nicht zugerechnet d. h. aus Gnade gegeben, sondern u. s. w." Der grössere Theil der Ausleger, neuestens Ph., Thl. V., nimmt dagegen mit Bz. die erstere Auffassung an. Allein, wenn wir erwägen, dass dieses λογίζεται mit dem im Allegate als dessen Erkl. und mit dem folgenden als der Grund, woraus dasselbe geschlossen wird, gleiche Bedeutung haben muss, so werden wir mit Thl. II. der letzteren den Vorzug geben, welche noch ausserdem durch die vorzugsweise Betonung, welche sie für λογίζεται in Anspruch nimmt, welche aber bei der andern Fassung auf κατὰ χάριν und κατὰ ὀφείλημα übergehen würde, so wie dadurch, dass das im Schriftwort enthaltene ἐλογίσθη den Begriff κατὰ χάριν nothwendig schon enthalten muss, sich als die allein richtige zu erkennen giebt. λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην d. h. dem, welcher nicht überhaupt nichts, sondern nur in Beziehung auf das ihm Anzurechnende, hier die δικαιοσύνη, nichts thut, sondern bloss glaubt, kann, wenn ihm dennoch Gerechtigkeit zu Theil wird, dieselbe nur zugerechnet d. h. als solche gelten gelassen werden. Nun zur Hauptsache.

Der Ap. findet sich den dem Christenthume überhaupt und insbesondere seiner eigenthümlichen Darstellungsweise desselben

feindselig entgegentretenden Juden und Judenchristen, deren Einwirkung auf die Gemeinde zu Rom er entweder fürchtete oder schon erfahren hatte, gegenüber veranlasst, seine eben vorgetragene Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben ohne Gesetzeswerke verständlicher zu machen und vor etwanigen Missdeutungen zu sichern. Ausserdem ist aber auch ein allgemeineres Bedürfniss, über diese Lehre recht ins Klare zu kommen, nicht zu verkennen. Denn dass Gott uns durch den Glauben an Jesum Christum gerecht machen oder vielmehr um des Glaubens willen für gerecht erklären wolle, ist, so ohne Weiteres ausgesprochen, wenig verständlich und ist es noch weniger dem an das *ius talionis* gewöhnten Juden. Darum setzt der Ap. das Verhältniss des Glaubens zur Gerechtigkeit durch seine Zurechnungslehre auseinander, nach welcher Gott für die Gesetzeserfüllung und die darin bestehende Gerechtigkeit, welche wir einmal nicht erlangen, etwas Anderes gelten lässt, und dieses Andere ist der unten näher bestimmte Glaube an Jesum Christum. Indessen konnte der Jude einwenden, entweder, dass Abr.'s Glaube selbst ein Werk, eine Leistung sei, oder dass dieser Glaube des Menschen eigne Gesinnung bezeichne, aus welcher Abr.'s Gehorsam gegen Gott und also seine Gesetzeserfüllung hervorgegangen, und in beiden Fällen konnte, was der Ap. durchaus nicht statuirt, das Rühmen vor Gott und die Beanspruchung der Erfüllung seiner gegebenen Verheissung als eines irgendwie verdienten Lohnes nicht ausbleiben. Dass der erste Fall nicht so gar ferne liege, geht wohl statt alles Andern daraus hervor, dass noch in neuerer Zeit wieder der Glaube geradezu als eine Tugend dargestellt worden ist, und der zweite trat ja im Bestreben der Judenchristen, den ihnen nicht genügenden Glauben mit der strengen Erfüllung des mos. Gesetzes zu vereinigen, nur allzu sehr an den Tag. Beiden Missverständnissen begegnet der Ap. dadurch, dass er den Glauben auf das Allerbestimmteste aus der Kategorie der Leistungen (τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ) herausnimmt, wo denn freilich nichts Anderes übrig bleibt, als in ihm das Gefäss zu erkennen, in welches wir die uns in Christo dargebotene göttliche Gnade aufnehmen, und wenn dann diejenigen allerdings in einer Beziehung Recht haben, welche sagen, dass sie in diesem Falle nicht dafür hönnen, ob sie glauben oder nicht, in so fern es ja nicht vom Menschen abhängt, ob und in welcher Weise das Anerbieten geschieht, und dass,

wenn es in hinreichend überzeugender Weise geschieht, der Glaube folgen müsse, so sind sie doch wieder darin im Unrecht, wenn sie behaupten, nicht dafür zu können, dass sie zum Glauben nicht gekommen und darum der göttlichen Gnade verlustig gegangen sind, in so fern das Anerbieten an Alle in überzeugender Weise ergeht Cap. 10, 18. 21. und Alle gebeten werden, dass sie sich versöhnen lassen mit Gott 2 Cor. 5, 20. und dieses Lassen das Einzige ist, was ihrer eigenen Entschliessung anheim gegeben worden. Und wollten wir hiegegen geltend machen, dass auch das Gefäss nicht von unsrer eignen Arbeit, sondern von Gott geschaffen ist, so lehren wir in Uebereinstimmung mit den unzweideutigsten Aussprüchen der heil. Schrift Cap. 10, 15. 17. 1 Tim. 2, 4. 6. u. s. w. in der ganz allgemeinen Gnade Gottes die allgemeine Bereitwilligkeit, dem Menschen auch zum Gefässe zu verhelfen, und lassen ihm selbst nichts weiter übrig als die Möglichkeit der Resistenz gegen die Arbeit Gottes an seiner Seele cf. auch besonders Eph. 2, 10. Alles Rühmen aber wird in beiden Fällen sowohl dadurch, wie durch die dem entsprechende bestimmte Erkl. abgeschnitten, dass wir die Gerechtigkeit nicht *κατὰ ὀφείλημα* d. h. aus irgend einem Anspruch, welcher eine Verpflichtung auf Seiten Gottes begründete, sondern *κατὰ χάριν* d. h. aus unverdienter reiner Gnade empfangen.

v. 6—8. Der Ap. belegt in unserm Briefe überall mit Schriftstellen. Was aber soll hier belegt werden? Dass der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde? Nein; denn das ist bereits durch die in v. 3. enthaltene Stelle zur Genüge geschehen. Oder soll die zweite Stelle zur Erklärung der ersten dienen d. h. soll sie zeigen, dass der Ap. die Stelle richtig interpretirt und angewandt habe? Nein; denn die erste Stelle enthält das, worauf es dem Ap. hier ankommt, ohne Zweifel vollständiger und deutlicher. Sondern es soll durch dieses neue Allegat nur bewiesen werden, dass der Begriff des Rechnens zur Gerechtigkeit *χωρὶς ἔργων*, was eben in *λογίζεσθαι* liegt, dem A. T. auch sonst nicht fremd sei. Dass der Ap. es hier mit diesem Begriffe allein zu thun hat, zeigt einerseits die Auslassung der *πίστις* in den Anführungsworten: *ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσ. χωρ. ἔργ.*, andererseits das aus Ps. 32, 1. 2. wörtlich nach den LXX. beigebrachte Allegat selbst, in welchem zwar *λογίζεται*, aber weder *πίστις* noch *δικαιοσύνη* zu finden ist. Das erste Allegat aus

Gen. 15, 6. führt selbst diesen neuen Begriff erst ein und daher dieser neue Beleg, nicht Beispiel, wiewohl in der auf David gefallenen Wahl die Weisheit des Ap. nicht zu verkennen ist. Aber da ist doch ausserdem noch etwas Anderes, was diese zweite Stelle wesentlich von der ersten unterscheidet, und in so fern muss sie als Ergänzung ihres Inhalts angesehen werden. Die erste lehrt uns ja nur die positive Seite der Zurechnung kennen; die zweite soll dazu dienen, uns mit der negativen bekannt zu machen. Dort war gesagt worden, dass Gott aus Gnaden das Eine, den Glauben, für das Andre, die Gesetzeserfüllung, gelten lasse; hier wird gezeigt, dass Gottes Gnade noch weiter gehe und nicht allein die Null, welche wir bringen, für das grosse Plus, das wir haben sollen, rechnen, sondern vorher erst das gewaltige Minus, welches auf uns lastet, in die Null verwandeln, das heisst mit andern Worten, dass er nicht allein den Glauben, der keine Gerechtigkeit ist, für Gerechtigkeit gelten lassen, sondern sogar die grosse Sündenschuld, welche uns drückt, durchstreichen will. Und ich denke, mit dieser zweiten Stelle holt der Ap. nach, was ihm bei der vorher gegebenen Darstellung des Glaubens Abr.'s als eines Glaubens *ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ* zum Erweise des *ἀσεβῆ* in der ersten Stelle fehlte. Und er thut das um so mehr, als bei Abr.'s Leben, wie es in der heil. Schr. vorliegt, noch Zweifel aufsteigen konnten und wirklich aufstiegen, ob denn Abr. für einen *ἀσεβής* gehalten werden könne. Auf der andern Seite dürfen wir aber nicht vergessen, dass die Sünde eben in der Nichterfüllung des Gesetzes besteht und daher Gott, indem er die Nichterfüllung mit der *ἁμαρτία* als nicht vorhanden betrachtet, zugleich die nicht vorhandene *δικαιοσύνη* als vorhanden setzt, wie umgekehrt, dass, wenn die *δικαιοσύνη* in der Erfüllung des Gesetzes besteht, mit der Setzung der nicht vorhandenen *δικαιοσύνη* zugleich die wirklich vorhandene *ἁμαρτία* als nicht vorhanden gesetzt wird. *ὁ μακαρισμός*, die Seligpreisung cf. auser v. 9. und Gal. 4, 15. auch Plut. Par. I. Sol. S. 193 f. Jos. B. J. VI. 3 §. 4 f., und *λέγειν τὸν μακαρισμόν*: die Seligpreisung in Worte fassen oder aussprechen. Die Stelle lautet im Urtext: אַשְׁרֵי נְשׂוּי־פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה׃ אַשְׁרֵי־אָדָם לֹא יַחְשֹׁב יְהוָה לוֹ עָוֹן und in den LXX.: *Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι. Μακάριος ἀνὴρ ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.*

נָשָׂא פֶּשַׁע eig.: die Sünde tragen, ertragen d. h. vergeben, und eben so כִּסָּה חֲטָאָה eig.: die Sünde bedecken, so dass der Bedeckende sie nicht sehen kann d. h. ebenfalls vergeben. Wegen des als die einfache Negation verstärkend anzusehenden *οὐ μή* cf. Mtth. 13, 14. 15, 5. 26, 29. und Aristoph. Nub. v. 505., und wegen *μή οὐ* Xen. Cyrop. I. 4, 2 m. ib. Resp. Lac. 6, 2. Herod. 6, 9 in. 88 in. u. s. w.

b. Allgemeinheit der Zurechnung.

Daraus, dass diese Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit dem Abr. noch vor seiner Beschneidung widerfahren ist, schliesst der Ap., dass Abr. sowohl den Heiden wie den Juden in dieser Beziehung als Vorbild gelten müsse v. 9—16.

9. Nun diese Seligpreisung, geht sie auf die Beschnei
dung oder auch auf die Vorhaut? (wir meinen nehmlich,
dass dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet
10. worden ist.) Wie ist er ihm also gerechnet worden?
dem Beschnittenen oder dem Unbeschnittenen?
Nicht dem Beschnittenen, sondern dem Unbe-
11. schnittenen, und das Zeichen der Beschneidung
empfing er als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens,
welchen er in der Vorhaut bewiesen hatte, damit er
Vater wäre Aller, derer, welche in der Vorhaut
glauben, damit auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet
12. würde, und Vater der Beschneidung, denen, die nicht
bloss beschnitten sind, sondern denen, die auch
wandeln in den Fussstapfen des in der Vorhaut bewie-
13. senen Glaubens unsers Vaters Abraham. Denn nicht
vermöge eines Gesetzes wurde Abraham oder seinem
Samen die Verheissung, dass er Erbe der Welt sein
sollte, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens.

Denn wenn die Inhaber des Gesetzes als solche 14.
Erben sein sollen, dann ist der Glaube aufgehoben und
die Verheissung ungültig gemacht, in so fern das Gesetz 15.
Zorn zu Wege bringt; denn wo kein Gesetz ist, findet
auch keine Uebertretung Statt. Darum durch den 16.
Glauben, damit es aus Gnaden geschehe, auf dass die
Verheissung fest sei für allen Samen, nicht allein für
den, welcher das Gesetz, sondern auch für den, welcher
Abrahams Glauben hat.

v. 9. 10. Nachdem der Ap. Paulus einmal auf das Bestimmteste ausgesprochen hatte, dass der Jude in Beziehung auf die Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott durchaus keinen unbedingten Vorzug vor dem Heiden habe, so lag es in seinem Plane, nachdem er an Abr.'s Beispiel im Allgem. gezeigt, wie der Mensch ohne Werke von Gott aus Gnaden für gerecht erklärt werde, nun insbesondere nachzuweisen, dass weder die Beschneidung noch das Gesetz an Abr.'s Gerechtigkeit irgend einen Antheil gehabt habe und dass daher, was daraus in Beziehung auf die dem Abr. gegebene und von den Juden auf sich bezogene Verheissung folgt, der Jude auch diesen beiden Dingen keinen unbedingten Werth beizulegen berechtigt sei. Wir dürfen bei diesem Abschnitte nicht aus der Acht lassen, dass in ihm wieder die nehmlichen drei Factoren auftreten, auf welche sich der Jude zur Begründung seiner höheren Ansprüche berief, wie Cap. 2, 17. — Cap. 3, 8.: Beschneidung, Gesetz, Verheissung, nur dass anstatt der Letzten hier das erstemal der μακαρισμός, als dieselbe involvirend, gesetzt ist, und dass, während dort die drei Factoren unabhängig von einander nach der Reihe auftreten, hier der dritte, die Verheissung, in Beziehung auf die beiden ersten betrachtet wird. Denn, was in die Augen fällt, es besteht der Abschnitt aus zwei Theilen, in deren erstem v. 9—12. an Abr. gezeigt wird, dass die gegebene Verheissung nicht an die Beschneidung, und in deren zweitem v. 13—16., indem sich die Vorstellung der Beschneidung als eines Theils des Gesetzes zu der des Gesetzes als seines Ganzen er-

weitert, dass sie nicht an das Gesetz überhaupt gebunden ist. Der Sinn der Frage ist daher im Wesentlichen dieser: „Darf auch der Unbeschnittene jene Worte auf sich beziehen?" Das Einzelne anlangend, so ist wegen περιτομή und ἀκροβυστία das zu Cap. 2, 26. über ἀκροβυστία Gesagte zu vergleichen, und hinsichtlich ἐπί zu bemerken, dass in dem hier davon gemachten Gebrauch eine Bestätigung dessen enthalten ist, was ich oben bei Cap. 3, 22. gesagt habe. οὖν wird von d. W. als aus dem Vorhergehenden, von Ph. als namentlich aus dem v. 7. und 8. enthaltenen μακαρισμός folgernd, von Rck. dagegen als, wie unser „nun" der anknüpfenden und fortschreitenden Rede, von Thl. V. als bloss der letzteren dienend angesehen. Wir werden später noch einmal darauf zurückkommen. Supplirt wird von Oek. ἦλθε, von O. ἔρχεται, von Thphl., Bos πίπτει, von d. W., M., Fr. λέγεται, auf welches Alles gewiss kein Leser fallen konnte, wenngleich die letzte Ergänzung nach der von Thl. citirten Stelle Hebr. 7, 13. nicht aus dem von Rck. angeführten Grunde, dass λέγειν ἐπί τινα nicht vorkomme, zu verwerfen wäre. Am Natürlichsten würde es sein, entweder mit Rck., Ph., Thl. ἐστί oder γίνεται, oder auch gar nichts zu ergänzen. Dem Sinne nach ist hinter περιτομήν mit Rck., d. W. ein μόνον hinzuzufügen: „bloss auf die Beschneidung oder auch auf die Vorhaut?" daher auch in einigen *mss.* dieses μόνον gefunden wird cf. Lys. de Euandr. S. 229 f.: οὐκ ἀγαπᾷ (sc. μόνον), ἀλλὰ καὶ κτλ. Was die Worte λέγομεν γάρ κ. τ. λ. betrifft, so fragt sich, wie dieser Satz, welcher auf die erste Schriftstelle, also auf v. 3. unsers Cap. zurückführt, mit dem Vorhergehenden zusammenhange? Dass ein solcher Zusammenhang wirklich Statt finde, geht daraus hervor, dass die v. 9. enthaltene Frage im Folgenden wirklich ihre Beantwortung findet, namentlich v. 11. in den Worten: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα κ. τ. λ. Denn wenn gefragt wird: „Geht die Seligpreisung des Menschen, welchem Gott Gerechtigkeit zurechnet, auch den Unbeschnittenen an? und weiter gefragt wird: wie wurde Abr. die Gerechtigkeit zugerechnet? und nun aus dem Umstande, dass er damals noch unbeschnitten war, die göttliche Absicht erkannt wird, dass auch der Unbeschnittene sich ihn zum Vorbilde im Glauben wählen solle, damit auch ihm die Gerechtigkeit angerechnet werde, so wird man doch eingestehen müssen, dass dies Alles genau zusammenhange, und

es kann daher nicht die Rede sein von einem Abspringen des Ap. nach gethaner Frage, vielleicht gar, wie Kpp., Rsnm., welche γάρ durch *immo uero* übersetzen, wollen, aus Furcht vor einer Einrede aus Cap. 3, 19., welche Einrede, abgesehen davon, dass der Ap. Paulus der Mann nicht ist, Einwendungen auf diese Weise auszuweichen, gar nicht Statt finden konnte, weil eben so wenig, wie hier die περιτομή, dort die ἀκροβυστία nothwendig ausgeschlossen ist. Andre, wie Cr., Mor., M., d. W., Rch., Klln., Rck. (Ph., Thl. V. lassen sich hierüber gar nicht aus) nehmen an, der Ap. übergehe im Eifer die sich von selbst verstehende Antwort und rechne den durch γάρ eingeführten Satz schon zum Beweise dieser ausgelassenen Antwort, etwa auf diese Weise: „Bezieht sich die Seligpreisung bloss auf die περιτομή oder auch auf die ἀκροβυστία?“ Ausgelassene Antw. „Auch auf die ἀκροβυστία. Denn wir sagen d. h. wir setzen als ausgemacht voraus, dass u. s. w.“ Dagegen ist nun einzuwenden: 1) dass es gar nicht des Ap. Paulus Art ist und sein kann, Antworten auf diese Weise zwischenein zu denken oder denken zu lassen, und was man zum Erweise davon beibringt, beruht nur auf falscher Interpretation, wie Cap. 4, 1. und anderwärts gezeigt worden ist. 2) dass es durchaus ungehörig, unklug und unerlaubt ist, einem hartnäckigen Gegner, wie der Ap. ihn hatte, gegenüber etwas ohne Beweis als zugestanden anzunehmen. 3) dass es geradezu ein Ding der Unmöglichkeit ist, anzunehmen, dass Paulus erst den Gegner die zugestehende Antwort geben lasse, und dann erst das Argument hervorhole, von dessen Berücksichtigung er das Zugeständniss allein erwartete und erwarten konnte. Das Argument liegt aber in πο ῦ ἐλογίσθη; 4) dass λέγομεν nicht heisst: wir nehmen als ausgemacht an. 5) dass dann anstatt πῶς οὖν vielmehr πῶς γάρ hätte erwartet werden müssen, weil Abr. eben nur in so fern zum Beweise dienen kann, als ihm die Gerechtigkeit v o r seiner Beschneidung zugerechnet worden ist. Thl. I. übersetzt γάρ: n e h m l i c h d e n n o c h, Thl. II.: d e n n und in beiden Ausg. lässt er, auf die enge Verbindung dieses mit dem folgenden Verse dringend, den Ap. durch dieses γάρ die neue Beweisführung an das bereits erhaltene Zugeständniss der Juden, dass Abr. ohne Berücksichtigung der W e r k e gerecht geworden, knüpfen, ohne jedoch einen durchgehenden Zusammenhang nachzuweisen; denn etweder rechnet der Jude die Beschneidung zu den Werken, und dann bedurfte

es keiner Hinweisung auf die Zeit, in welcher er die Gerechtigkeit erlangt hat; oder er rechnete sie nicht dazu, und dann konnte dem Ap. das Zugeständniss nicht helfen, und eben so wenig, wie bei Rck.'s Auffassung, wird bei dieser das folgende οὖν erklärt. Mir scheint der Zusammenhang dieser zu sein. Wenn unmittelbar auf das Allegat Ps. 32, 1. 2. die Frage folgt: „Bezieht sich also oder nun u. s. w.?" so muss theils die Berechtigung zu einer solchen Frage an sich nachgewiesen werden, welche aus dem Allegate selbst nicht beantwortet werden kann, theils und noch mehr eine Erklärung wegen des οὖν gegeben werden, welches anzeigt, dass die Beantwortung aus dem Allegate folge. Beides aber liegt in dem Factum, dass Abr. der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden ist. Denn daraus folgt einerseits, dass jene überhaupt nur in Beziehung auf das Hauptallegat angeführte Seligpreisung auch auf ihn bezogen werden könne, andrerseits, dass, wenn sich dies so verhält, nur der Zustand berücksichtigt werden dürfe, in welchem Abr. gewesen, als ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, um die Antwort auf jene Frage zu erhalten. Wir werden das noch besser einsehen, wenn wir den Satz: *λέγομεν γάρ κ. τ. λ.* bis *δικαιοσύνην* uns einmal als nicht vorhanden ganz hinwegdenken, da dann der ganze Zusammenhang zwischen dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden zerrissen ist und Niemand begreift, wie der Ap. nach dem zweiten Schriftallegat zu der Frage: *πῶς ἐλογίσθη;* kommen könne. Es hat dieser Satz vollkommen die Natur eines parenthetischen Zwischensatzes, welcher dazu dienen soll, die durch das zweite Allegat vom Inhalt des ersten abgelenkte Aufmerksamkeit des Lesers wieder auf dasselbe zurückzuführen und zugleich die Erkl. abzugeben, dass das zweite eben nur um des ersten willen hinzugekommen und dass der Ap. die dort befindliche Seligpreisung auf Abr. bezogen wissen wolle. Wir können daher übersetzen entweder: „wir reden nehmlich davon, dass Abr. u. s. w." d. h. wir sind noch immer bei diesem Thema, oder: wir meinen nehmlich, dass u. s. w." d. h. wir meinen die Seligpreisung, dass Abr. u. s. w. oder: „wir beziehen nehmlich die Seligpreisung darauf, dass u. s. w.", so dass sich *ὅτι κ. τ. λ.* genau an ὁ *μακαρισμός* anschlösse. Es geht aus dieser Darlegung wohl zur Genüge hervor, dass, wenn auch durch diesen Satz die Betrachtung wieder auf das, was mit Abr. vorgegangen, zurückgeleitet wird, dennoch der grössere Nach-

druck nicht nach Fr., d. W., Ph., Thl. V. auf Ἀβραάμ, sondern nach Rck. auf *πίστις*, *ἐλογίσθη*, *δικαιοσύνην* gelegt werden müsse, und diese Stelle dient wieder, wie v. 11. 22. 24. zum Beweise, dass der Ap. unter *λογίζεσθαι* das selbstverständliche *κατὰ χάριν* immer mitbegriffen und es nur einmal v. 4. bei Feststellung des Begriffs erläuternd und ergänzend hinzugefügt habe. Dass aber *λέγειν* die von mir hier in Anspruch genommene Bedeutung habe d. h. dem Griechen dazu diene, um die Aufmerksamkeit auf etwas vorher Dagewesenes zurückzulenken und namentlich, um eine falsche Beziehung und überhaupt ein Missverständniss zu verhindern, wird aus Stellen, wie Xen. Mem. III. 5, 10: *ἄρα λέγεις τὴν τῶν θεῶν κρίσιν κ. τ. λ.* ib. Oec. 3, 6: *ἀλλ' ἐγὼ οὐ τούτους λέγω.* ib. 17, 8. Arist. Metaph. VIII, 3. S. 178 m. Plat. VI. Legg. S. 341 m.: *λέγω δὲ ὅς ἂν κ. τ. λ.* Sext. Emp. Th. II. I. adu. Gramm. 6, 140: *λέγω δὲ ὁ στίχος.* Plut. Par. I. Lyc. S. 98 m.: *λέγω δὲ τὰς πόμπας κ. τ. λ.* ersichtlich sein. Nur unterscheidet sich diese Art von Parenthesen von der bei Cap. 2, 13. angeführten und der andern bei Dion. Hal. dadurch, dass sie in der Regel nicht ganz weggelassen werden kann, ohne den Zusammenhang zu unterbrechen, indem das Folgende auf Einzelnes in ihr, wie hier auf *πίστις* uod *δικαιοσύνη*, Rücksicht nimmt. Das erste *οὖν* zeigt also, dass die v. 9. aufgeworfene Frage mit ihrer freilich keinem Zweifel unterworfenen, aber doch noch nicht gegebenen, Beantwortung aus Ps. 32, 1. 2. mit Beziehung auf Gen. 15, 6. genommen werden könne; *γάρ* lehrt, warum dies geschehen könne: wir dürfen so sagen, weil jene Seligpreisung sich auf Abr. bezieht oder weil wir sie darauf beziehen. Das zweite *οὖν* endlich nimmt das durch die Parenthese in einige Entfernung gekommene *οὖν*, nur die Frage ändernd oder vielleicht an die erste eine zweite dem Ziele näher führende knüpfend, wieder auf. *πῶς* d. h. unter welcheu Umständen, nehmlich auf Abr.'s Seite? also: da er sich in welchem Zustande befand? So auch Rck., Thl., d. W., und dagegen streitet, wie es mir scheint, gar nicht, dass nach Ph. *πῶς* diese specielle Bedeutung erst durch das Folgende erhält. War Abr. der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden, als er noch unbeschnitten war, so ist das der schlagendste Beweis, dass die Beschneidung nicht das Mindeste zu seiner Gerechtigkeit beigetragen hat.

v. 11. 12. Für *σημεῖον περιτομῆς* lesen einige morgenländ. *mss.* (Mtth. hat *περιτομῆς*), Uebersetzungen (aber nicht *Syrus uterque*

wie Thl., Rck., A. angeben; denn nur bei Phil.: ܐܬܐ ܢܣܒ ܠܓܙܘܪܬܐ, ist der Acc. *περιτομήν* gesichert, während aus ܠ vor ܠܓܙܘܪܬܐ in der Peschito eben so wenig folgt, dass *περιτομήν* gelesen worden, wie z. B. v. 13. aus dem ܠ vor ܠܥܠܡܐ hervorgeht, dass der Syrer *κληρονόμον εἶναι κόσμον* gelesen habe, cf. auch v. 17: ܠܥܡܡܐ u. s. w. weil im Syr. ܠ nicht nur *nota dat.* und *acc.*, sondern, wie im Hebr., zuweilen auch, *not. gen.* ist und es steht im Gegentheil wieder zu vermuthen, dass die eine von beiden Lesarten aus dem Syrer hervorgegangen) und Kirchenväter *σημεῖον περιτομήν*: „die Beschneidung als Zeichen", und dann würde *σφραγῖδα* nur zur weiteren Erklärung von *σημεῖον* dienen. Für diese Lesart hat sich auch Rck. erklärt; allein die von ihm gegen die gewöhnliche angeführten Gründe, dass dann *ἔλαβε* (worin Klln. folgt) nothwendig voranstehen und *σημ.* mit *περιτομῆς* unmittelbar verbunden bleiben müsste, so wie, dass dann vor *σημεῖον* der Art. nicht fehlen dürfte, erscheinen durchaus nicht als so dringend, dass wir uns nicht mit Fr., Rch., Thl., Ph. und den meisten neueren Auslegern für die andere erklären sollten. Was den zweiten Einwand betrifft, so haben wir schon eine *πίστις Ἰησοῦ* und einen *νόμος πίστεως* kennen gelernt, Cap. 9, 30 wird zweimal ein *νόμος δικαιοσύνης* genannt, eben so ib. v. 22: *σκεύη ὀργῆς;* die Stellung *σημεῖον* vor *ἔλαβε* ist aber ohne Zweifel gewählt worden, um diesem Worte einen stärkeren Nachdruck zu geben, als ihm sowohl bei der Voranstellung von *ἔλαβε*, wie bei der unmittelbaren Verbindung mit *περιτομῆς* zu Theil geworden wäre, was zwar noch Thl. V., aber mit nicht zureichenden Gründen, bestreitet. Ausserdem scheint es mir, als hätte bei der Lesart *περιτομήν* der Art. vor diesem Worte, wenn nicht noch weniger, so doch eben so wenig fehlen dürfen. Auch Gen. 17, 11. wird die Beschneidung ein Zeichen genannt, nehmlich אוֹת בְּרִית, *σημεῖον διαθήκης*. Dann bildet *σφραγῖδα* nicht zu *σημεῖον* allein, sondern zu *σημεῖον περιτομῆς* die Apposition: „das in der Beschneidung bestehende Zeichen empfing er als Siegel" d. h. *περιτομῆς* verhält sich zu *σημεῖον*, wie Art zu Gattung, etwa, wie wir sagen würden: „er erhielt den Orden vom weissen Falken als Beweis der Gnade seines Fürsten."

Bei der andern Lesart würde dem σημεῖον nicht σφραγῖδα τ. δικαιοσ. τ. π. τ. ἐν τ. ἀκροβυστ., sondern allein σφραγῖδα gegenüberstehen und dann könnte σφραγῖδα bloss als zur Erkl. oder Verstärkung des Begriffes σημεῖον dienend betrachtet werden, so dass die Worte τῆς δικ. τ. πίστ. τ. ἐν τ. ἀκροβ. eben so wohl zu σημεῖον wie zu σφραγῖδα gehörten. Dagegen scheint mir aber die Stellung des zu erklärenden σημεῖον vor περιτομήν und des erklärenden σφραγῖδα hinter demselben nicht die richtige zu sein. Mir scheint vielmehr auch diese Lesart περιτομήν, wie schon angedeutet, aus unrichtiger Auslegung der Peschito entstanden zu sein, wiewohl eingestanden werden muss, dass nach ihr eben so gut περιτομῆς aus περιτομήν wie umgekehrt dieses aus jenem werden konnte. Dass, je nachdem der Accent auf dem Genit. oder auf σημεῖον ruht, entweder jener, wie Plut. Par. I. Thes. S.14 m.: καὶ τοῦτο τῆς σωτηρίας αὐτῶν ποιήσασθαι σημεῖον III. comp. Arist. c. Cat. M. S. 251 m.: μεγαλοψυχίας ἐστὶ κ. μεγαλοφροσύνης σημεῖον, oder dieses, wie Aristot. VII. de diuin. in somn. S. 156 m.: σημεῖα πέφυκε ταῦτα τινῶν οὐ γινομένων Luc. I. Catapl. S. 369 f.: ἴχνη μὲν καὶ σημεῖα τῶν ἐγκαυμάτων in der Regel voranstehen werde, ist wohl sehr natürlich, und aus der zweiten und dritten Stelle geht hervor, wie um des grösseren Nachdrucks willen Beide das Verbum recht gut in die Mitte nehmen können. Es ist hiebei nicht zu übersehen, dass der Ap., was schon die Stellung des besonders zu betonenden σημεῖον anzuzeigen scheint, in diesem Worte ausspricht, die Beschneidung sei nicht selbst die Gerechtigkeit, sondern nur Zeichen derselben, sie habe an sich selbst keinen Werth und könne dem Menschen keinen geben, sondern sei nichts weiter, als ein äusserliches Zeichen dessen, was in ihm vorhanden sein soll. Fr. denkt bei σημεῖον an das körperliche Abzeichen, welches die Beschneidung dem Juden giebt, und das scheint mit der andern Auffassung in so fern gar nicht zu streiten, als auch bei ihr nicht an das Factum, sondern an den Zustand, in welchen das Factum versetzt hat, an das Beschnittensein gedacht wird. σφραγίς, Siegel, welches Gott gleichsam aufgedrückt hat, also: Bestätigung, Beglaubigung. δικαιοσ. τ. πίστεως ist in einem Begriffe die v. 3—5. beschriebene, von Gott für wirklich nur gerechnete Gerechtigkeit, welche den Glauben zur Bedingung hat, sonst διά διά πίστεως. Die Worte τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ werden von Lmb., Hm., Rck. I., Rch., A. zu δικαιοσύνης gezogen: „der in der Vorhaut

erlangten Gerechtigkeit des Glaubens“, von Thl., d. W., Rck. II., Ph. aber nach M. und Fr. mit *πίστεως* verbunden: „der Gerechtigkeit des in der Vorhaut bewiesenen Glaubens.“ Die letztere Verbindung ist jedenfalls die leichtere und natürlichere; dass der Ap. so verbunden habe, wird aus dem Folgenden mehr als wahrscheinlich, wo er sowohl bei *πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας*, wie bei *τοῖς ἴχνεσι τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως* die *ἀκροβυστία* zur *πίστις* gerechnet hat; und da *δικαιοσύνη* das zu Erlangende, *πίστις* die Bedingung, so kann, da im Folgenden nur von der auf beiden Seiten erfüllbaren Bedingung die Rede ist, *τῆς δι' ἀκροβυστίας* nur auf *πίστεως* bezogen werden. Der Satz: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κ. τ. λ.* wird von Thl. I., Rck. I., A. als Folge betrachtet: „so dass er u. s. w.“, kann aber eben so gut mit Thl. II. V., Rck. II., Fr., M., Ph., A. als die götttliche Absicht angebend angesehen worden: „Gott hat es so gefügt, damit er u. s. w.“ Im Grunde liegt für den, welcher Alles, was geschieht, aus göttlicher Anordnung herleitet, darin kein Unterschied, ob er: „so dass er ist“ oder: „damit er sei“ übersetzt und er wird bei dem Einen das Andere nie vergessen; aber die letzte Fassung ist der christlichen Anschauungsweise angemessener und da hier unbestreitbar die Absicht des Ap. vorliegt, die vor der Beschneidung bewiesene gläubige Zuversicht und empfangene Gerechterklärung Abr.'s als göttliche Veranstaltung darzustellen, damit er uns ein geistlicher Vater sei, so werden wir um so mehr die finale Bedeutung festzuhalten haben. *πατὴρ* wird hier vom Ap. von geistlicher Verwandtschaft genommen und dieser Gebrauch des Wortes beruht einerseits auf der, hier in Folge gleicher Zeugung, zwischen ihm und uns Statt findenden Aehnlichkeit sowohl in dem, was gegeben, *πίστις*, wie in dem, was empfangen wird, *δικαιοσύνη* cf. Mtth. 5, 9. 44. 45. Eph. 2, 14. 16., andrerseits auf der von ihm als Vorbilde ausgehenden erzeugenden Wirksamkeit cf. 1 Cor. 4, 14. 15. *πάντων* wird allgemein mit *τῶν πιστευόντων* verbunden und dann ist die Wortstellung allerdings regelmässiger; allein man sieht dann nicht ein, warum hier dieser Zusatz, welchen der Ap. sonst überall nur da gebraucht, wo er beide Theile zusammenfasst, welcher auf den Parallelismus nicht anders als störend einwirkt, und von welchem man dann sagen muss, dass er gänzlich überflüssig ist. Daher ziehe ich es vor, hinter *πάντων* ein Komma zu setzen, so dass es nun heisst: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων, τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας*

und τῶν πιστευόντων ἐν περιτομῇ, was doch am Ende der Sinn von v. 12. ist. Die Wiederholung von πατέρα ist nach dem eingeschobenen und von Grsb., Knpp. und den meisten Auslegern, Rck., d. W., Ph., Thl. V., nur nicht von Fr. als Parenthese betrachteten Satze εἰς τὸ λογισθῆναι - - - δικαιοσύνην nicht nur sehr erklärlich, sondern auch sehr zweckmässig. Wegen διά vor ἀκροβυστίας ist bei Cap. 2, 27. das über διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς Gesagte nachzulesen und ich füge nur hinzu, dass es hier nicht nöthig ist, διά die concess. Bedeutung zu geben. Die Worte εἰς τὸ λογισθῆναι κ. τ. λ. enthalten eigentlich die Beantwortung der v. 9. aufgeworfenen Frage: ὁ μακαρισμός κ. τ. λ.; und werden darum und weil dies ja hier dem Ap. überhaupt das Wichtigste ist, ausdrücklich hinzugefügt, so dass das καί hier dem καί dort genau entspricht und daher wegen einiger Mss. nicht nach Lchm. zu verwerfen ist. Daher kann dieser Satz als Parenthese nicht betrachtet werden. Uebrigens erwartet man: εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τ. πίστιν εἰς δικαιοσύνην; aber πίστις konnte nicht nur, sondern musste wegbleiben, weil sie ja schon in τῶν πιστευόντων enthalten ist, worauf αὐτοῖς zurückweist. Glck. macht diese Worte von πιστευόντων abhängig: „damit er Vater Aller sei, welche in der Vorhaut daran glauben, dass auch ihnen die Gerechtigkeit gerechnet wird“; allein wenn wir auch von dem eben Gesagten absehen, so vermuthe ich, dass der Ap. in diesem Falle wohl gesagt haben würde: τῶν πιστευόντων δι᾽ ἀκροβυστίας, ὅτι καὶ αὐτοῖς ἡ δικ. λογίζεται; es liegt hier ferner noch gar nicht in der Absicht des Ap., das Obj. des Glaubens näher zu bestimmen, und wo er es bestimmt, v. 17—24., da weiss er ihm einen andern Inhalt zu geben, und endlich eignet sich dieser Satz doch gar zu gut, das vorhergehende εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατ. πάντ., τῶν πιστ. δι᾽ ἀκροβυστίας, näher zu erklären und anzugeben, worein denn der Ap. die Vaterschaft Abr.'s gesetzt habe. Während v. 11. Abr.'s Vaterschaft in Beziehung auf die Heiden nachweist, thut es v. 12. in Beziehung auf die Juden. Dass Abr. in leiblichem Verstande Vater der Beschneidung wäre, bedurfte für den Juden keines Beweises; in wiefern er aber seine Vaterschaft noch in einem andern in einem höheren, geistigen Sinne anzuerkennen habe, wird in diesen Worten gelehrt, welche in grammat. Hinsicht nicht ohne Schwierigkeiten sind. Lässt man nehmlich die Worte: τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ungeändert, so muss der Art. vor στοιχοῦσι

gestrichen werden: „denen, welche nicht bloss beschnitten sind, sondern auch wandeln u. s. w." Liest man dagegen nach einigen Mss. mit Trajection der Negation: *οὐ τοῖς ἐκ περιτομῆς μόνον*, so ist dies entweder so viel, wie: *οὐ μόνον τοῖς ἐκ περιτομῆς*, und dann bedürfen die Worte keiner weiteren Aenderung: „nicht nur denen, welche beschnitten sind, sondern auch denen, welche u. s. w.", oder man bezieht *μόνον* auf *ἐκ περιτομῆς*, wie bei der ersten Auffassung: „nicht den bloss Beschnittenen, sondern denen, welche auch wandeln u. s. w." und dann müsste nachher gelesen werden: *ἀλλὰ τοῖς καὶ στοιχοῦσι κ. τ. λ.* Die zweite von mehreren älteren Auslegern, Thdrt., Ans., Lth., Cstl., Crn. a. Lp., und unter den Neueren von Kpp, Strr., Fl. angenommene Auffassungsweise kann in keinem Falle Statt finden, weil dann nicht allein *περιτομή* das erstemal in geistigem, und das zweitemal in leiblichem Verstande genommen werden müsste, was an sich nicht gut angeht, und wo dann die erste *περιτομή* zum Vorhergehenden keinen Gegensatz bilden würde, sondern auch die schon einmal dagewesenen Heiden zum zweitenmal genannt würden, was gegen die vorher bei v. 9. dargelegte innere Oekonomie des Abschnittes v. 9—16. streitet, welcher in zwei Theile zerfällt, von denen der eine die Unabhängigkeit der Verheissung von der Beschneidung, der andre ihre Unabhängigkeit vom Gesetze darlegt, und in deren jedem daher beide Hälften einmal genannt werden müssen, aber auch nicht öfter als einmal genannt werden dürfen, weil ferner *οἱ ἐκ περιτομῆς*, wenn *μόνον* zur Negation gezogen wird, so ohne weiteren Zusatz durchaus nur die äusserlich Beschnittenen sein können und diesen die geistliche Vaterschaft Abr.'s nicht zugestanden werden kann, und weil also der Ap. seiner eben ausgesprochenen Behauptung widersprechen und den Glauben nur bei den Heiden zur Bedingung machen würde. Es kann daher überhaupt nur zwischen der ersten und dritten Erklärungsweise die Wahl stehen. Die erste streitet am Wenigsten mit dem Texte; denn wenn wir auch im ersten Komma die Inversion rücksichtlich der Negation statuiren wollten, da eine solche nach den von Rck. II. S. 208 angeführten Beispielen Thuc. 1, 141: *μὴ πρὸς ὁμοιαν.* 2, 102: *οὐκ ἐν πολλῷ τ. χ.* Xen. H. Gr. VI. 4, 2: *εἰ μή τις.* Plat. II. S. 307 f.: *εἰ δὲ μή τι.* V. Resp. S. 196 m.: *κἂν εἰ μή τῳ.* Thucyd. 4, 14: *ᾧ μή τινι.* ib. 92: *οἳ καὶ μὴ τοὺς ἐγγύς.* 6, 18: *μὴ ὅπως ἔπεισι*, von denen Thl. nur das vorletzte

mit Recht nicht anerkennt und denen ich noch die folgenden leicht bedeutend zu vermehrenden hinzufüge: Luc. I. S. 98 m.: *οὐκ ἀντὶ μικρᾶς.* S. 144 m.: *οὐ πρὸ πολλοῦ.* Thucyd. 3, 40 in.: *ἄκοντες μὲν γὰρ οὐκ ἔβλαψαν.* 5, 7 f.: *μηχανὰς ὅτι οὐ κατῆλθεν ἔχων* ib. 50: *κατὰ τὴν οὐκ ἐξουσίαν.* ib. 55 in.: *οὐκ ἔφη τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις ὁμολογεῖν* ib. 59: *οὐ γάρπω οἱ Ἀθ. μόνοι τῶν συμμάχων ἧκον.* Plut. Mor. II. S. 101 in.: *μὴ ἀπὸ δειλίας ἥξειν* V. S. 269 f.: *μὴ ἀπό* S. 524 m.: *ὁ μὴ πεπεισμένος ἔχειν* Par. IV. Sull. S. 245 m.: *ὥρα μέντοι σοι μὴ καθεύδειν* Jos. Antt. XI. 6 §. 7. S. 38 in.: *οὐκ ἀποθνήσκει μόνον* u. s. w. im Griech. gar nicht zu den Seltenheiten gehört und daher ihre Annahme leichter wiegt als die Weglassung des von den besten Autoritäten geschützten Art., so würden wir doch bei der letzten, wenn wir einen annehmbaren Sinn erhalten wollten, wie oben gezeigt, einer zweiten Inversion nicht entgehen und anstatt *ἀλλὰ καὶ τοῖς* lesen müssen: *ἀλλὰ τοῖς καί.* Daher würden wir uns mit Fr., welcher den Art. zu erklären, mit Rch., Klln., welche ihn zu rechtfertigen suchen, mit Thl. II. V., Rck., Ph. für die erste entscheiden müssen, wenn uns gar kein anderer Ausweg offen stände. Allein unmöglich kann man sich entschliessen, einen durch kritische Zeugen gar nicht angefochtenen Art. wegzuwerfen oder, was wohl noch schlimmer sein dürfte, mit Ph., Thl. V. u. s. w. für überflüssig zu erklären, weil er uns gerade im Wege steht; denn gerade dies, dass er uns genirt, ist ein Beweis, dass er **nicht** durch Versehen hineingekommen ist. Wollten wir uns daher die beiden Inversionen *οὐ τοῖς* für *τοῖς οὐ* und *ἀλλὰ τοῖς καί* für *ἀλλὰ καὶ τοῖς*, zu deren letzterer ich noch Plut. Mor. V. S. 13 in.: *καὶ τῷ Διῒ τὴν Δίκην εἶναι* für *τῷ Διῒ καὶ τ. Δίκην εἶναι* S. 300 m.: *τὰς μάλιστα χηρευούσας* für *μάλιστα τὰς χηρευούσας* zu vergleichen gebe, nicht gefallen lassen, so würde ich vorschlagen, nur die letzte Inversion anzunehmen und *ἀλλά* dann nicht dem ganzen Dativ *τοῖς κ. τ. λ.*, sondern darin nur dem *οὐ μόνον* gegenüberzustellen, und ich würde dies auch aus dem Grunde vorziehen, weil der Ap. in allen übrigen Sätzen, welche zur Bezeichnung der Einen oder der Andern dienen, den Art. jedesmal voranstellt. Ganz gewiss liegt darin eine gewisse Ungenauigkeit des Ausdrucks, ein kleiner logischer Fehler; aber wir finden Aehnliches bei den besten Classikern da, wo kein Missverständniss veranlasst und der Sinn nicht geändert wird,

wie in unserer Stelle. Denn fassen wir es so, dann erhalten wir genau dasselbe wie bei der ersten Auffassung, welche den Art. wegwirft, und wir räumen nur lieber ein, dass der Ap. sich eine auch im besten griech. Schriftsteller nicht allzu seltene Ungenauigkeit des Ausdrucks erlaubt hat, als dass wir uns eines Art., der einmal dasteht und dessen Hineinkommen in den Text wir sonst gar nicht erklären können, bloss aus dem Grunde entledigen, weil wir ihn nicht gebrauchen können. Also anstatt: „denen, die nicht bloss beschnitten sind, sondern auch wandeln u. s. w." übersetzen wir: „denen, die nicht bloss beschnitten sind, sondern denen, welche auch wandeln". Ja wenn wir erwägen, dass *ἀλλά* nicht immer, wie unser a b e r, adversativ gesetzt wird, so werden wir nicht allein diese Ausdrucksweise erklärlich finden, sondern möglicherweise diese Erklärung ohne das Zugeständniss irgend einer Ungenauigkeit beizubehalten im Stande sein: „ein Vater der Beschneidung, denen, die nicht bloss beschnitten sind, ja vielmehr denen, welche auch u. s. w." Eine besondere Schwierigkeit entspringt jedenfalls noch aus dem auf *πατέρα περιτομῆς* folgenden Dativ, da man, wie nach dem ersten *πατέρα*, so auch hier und besonders hier wegen des mit *περιτομῆς* bereits gemachten Anfangs den Gen. *τῶν οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν κ. τ. λ.* erwarten sollte, und diese Schwierigkeit, dass der Dat. *τοῖς οὐκ ἐκ περιτ. μόνον κ. τ. λ.* zur Apposition oder Erklärung des Gen. *περιτομῆς* dienen soll, hält Rck. für so gross, dass er lieber zu einem ganz neuen Erklärungsversuche seine Zuflucht genommen hat. Er übersetzt nehmlich *πατέρα περιτομῆς*: „U r h e b e r oder e r s t e r T r ä g e r der Beschneidung", nimmt den *dat.* für *dat. comm.* und dann wäre nach ihm Abr. erster Träger der Beschneidung, diese in ihrer eigentl. Bedeutung genommen, *τοῖς οὐκ ἐκ περιτ. μόν. κ. τ. λ.* d. h. f ü r diejenigen, welche nicht bloss beschnitten sind, sondern auch wandeln u. s. w." Allein wenn auf der einen Seite die Bedeutung eines U r h e b e r s, was die Beschneidung betrifft, wenigstens im Sinne des Ap. auf Abr. nicht angewandt werden kann, so wird auf der andern die eines e r s t e n T r ä g e r s derselben eben so wenig durch *πάτηρ περιτομῆς* ausgedrükt werden können, wie man etwa den e r s t e n R i t t e r eines Ordens, wenn er nicht zugleich S t i f t e r ist, dessen V a t e r nennen kann cf. Plat. VIII. Conuiu. S. 216 m.: *πατὴρ τ. λόγου.* Luc. I. Tim. S. 64 f.: *πατὴρ τῶν κακῶν* Plut. Mor. VI. S. 12 m.: *ὡς οὐχὶ σώματος ἁπλῶς, οὐδ᾽ ὄγκου κ. ὕλης, ἀλλὰ συμμετρίας*

περὶ σῶμα κ. κάλλους κ. ὁμοιότητος ἦν ὁ θεὸς πατὴρ κ. δημιουργός Par. I. Popl. S. 210 in.: πατέρα τῆς ἐλευθερίας und Joh. 8, 44.: πατὴρ τοῦ ψεύδους. Es ist aber ferner dagegen einzuwenden, dass in diesem Sinne, wäre er annehmbar, Abr. ja nicht bloss für die gläubigen, sondern für alle Juden, ja, in so fern die Sache in der Wahrheit begründet ist und daher auch von Nichtjuden anerkannt werden müsste, nicht bloss für die Juden, sondern auch für die Heiden πατὴρ περιτομῆς sein würde; und überdies müsste πατήρ das erstemal einen geistlichen Vater, welche Bedeutung durch diesen ganzen Abschnitt festgehalten ist, das zweitemal aber den ersten Träger bedeuten, eine Bedeutung, welche dem Worte an sich nicht eignet und deren Errathung besonders in dieser Stelle von den Lesern des Briefes nicht gut verlangt werden konnte. Und was soll es überhaupt helfen, dass Abr. den Juden oder den Heiden erster Träger der Beschneidung ist? Man wird sich daher wohl lieber den sehr erträglichen Anakoluth, wenn es ja einer ist, dessen Vorkommen, wie Rck. II. S. 206 Anm. gezeigt hat, cf. Xen. Anab. IV. 7, 11: ὁ δὲ Ἀγ., ὡς ὁρᾷ τὸν Καλλίμαχον, ἃ ἐποίει Plut. Par. III. Aem. P. S. 73 m.: τῆς αὐτῆς εἶναι ψυχῆς, παρατάξεώς τε προστῆναι καλῶς καὶ συμποσίου, τὴν μέν, ὅπως κ. τ. λ., so gar selten nicht ist, gefallen lassen müssen. Nun wird man den *dat.* aber freilich nicht als *dat. comm.* auf πατέρα περιτομῆς beziehen dürfen; denn dass hiesse entweder: „er ist ein Vater aller Beschnittenen für diejenigen, welche nicht bloss beschnitten sind, sondern auch wandeln u. s. w.“, was nicht der Wahrheit gemäss wäre, oder, wenn man unbefugterweise περιτομῆς schon für sich die eingeschränkte Bedeutung geben wollte: „er ist ein Vater der nicht bloss Beschnittenen, sondern auch in den Fussstapfen Abr.'s Wandelnden für diejenigen, welche nicht bloss beschnitten sind, sondern auch in den Fussstapfen Abr.'s wandeln“, was eine unleidliche Tautologie sein würde; sondern man wird den *dat.* allein auf πατέρα beziehen und als näher bestimmende und beschränkende Apposition von περιτομῆς betrachten müssen: „er ist ein geistlicher Vater der Beschneidung, nehmlich oder das heisst für diejenigen unter ihnen, welche u. s. w.“ Den *dat.* als Hebraismus zu erklären, was in der Regel nur ein Nothbehelf ist, werden wir dann nicht nöthig haben; doch will ich aus dem Syrischen ep. Simeonis episcopi Bethars. de Nestor. ex Assemani bibl. or. T. I. p. 346.

abgedr. in J. D. Mich. syr. Chrestom. Th. I. S. 1 f.: ܐܦ ܠܟܠܗܘܢ ܥܡܡ̈ܐ zu vergleichen geben, so wie auch in unsrer Stelle die Peschito nicht nur *τοῖς οὐκ ἐκ περιτ. μόμον*, sondern auch das erste *περιτομῆς* schon durch ܘ gegeben hat. *ἴχνη*, mit *πίστις* verbunden, personificirt den Glauben; sonst konnte auch stehen: *τοῖς ἴχνεσι τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ πιστεύοντος*. Rck. führt die Stelle Plut. Par. I. Sol. S. 196 f. cap. 30: *ἀλώπεκος ἴχνεσι βαίνει* an. Ausserdem vergleiche wegen des *dat.* *ἴχνεσι* Luc. II. Herm. S. 81. f.: *ἠκολούθει τοῖς ἴχνεσι*, sonst auch *κατὰ τὰ ἴχνη προϊὼν* ib. S. 29 f. und wegen des *dat.* bei *στοιχέω*, ich gehe, wandle Polyb. XXIII. 5, 6: *στοιχεῖν τῇ τῆς συγκλήτου προθέσει* Sext. Emp. II. XI. adu. Eth. 59: *στοιχῶν τοῖς προειρημένοις φιλοσόφοις*. Dion. Hal. A. R. VI. 65 m.: *ταῖς πλείοσι γνώμαις στοιχεῖν*.

v. 13. Mit welchem Rechte ist dieser Vers durch *γάρ* an das Vorhergehende angeknüpft? Wollten wir *οὐ γάρ* mit Kpp. durch *neque uero* oder mit Thl. I. durch *neque porro* übersetzen, so liesse sich allenfalls verbinden, obgleich doch immer nicht recht einleuchtete, wie der Ap. nun auf einmal auf das Gesetz kommt; aber *οὐ γάρ* heisst das nicht. An den Gedanken, dass nur die Gläubigen überhaupt Kinder und daher Erben seien, wie Theil. II. annimmt, könnte sich wohl der Gedanke anschliessen: „nicht dass Gesetz giebt Ansprüche auf diesen Titel“: auch gegen die Verbindung durch *γάρ* würde nichts zu erinnern sein, wenn nur nicht unmittelbar vorher der Beschneidung oder vielmehr die Werthlosigkeit der Beschneidung den Haauptgedanken gebildet hätte, und wenn dort namentlich statt *πάντων τῶν πιστευόντων δι᾽ ἀκροβυστίας* bloss *παντ. τ. πιστευόντων*, statt *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόν.* entweder gar nichts oder etwa *τοῖς οὐκ ἐκ νόμου μόνον*, und wenn zuletzt statt des blossen *τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως* nicht *τοῖς ἴχνεσι τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως* und zwar dies im bestimmtesten Gegensatze zu *ἐκ περιτομῆς* gelesen würde. So aber sieht man nicht ein, mit welchem Rechte dann der *νόμος* oder ein *νόμος* überhaupt eingeführt wird: denn ich kann wohl sagen: „der Kranke darf den Apfel nicht essen, weil ihm der Arzt alles Obst, aber nicht, weil er ihm alles Fleisch verboten hat“. Eben so wenig wird von Ph. Thl. V. der Zusammenhang des *νόμος* mit der *περιτομή*

und die Berechtigung des Ap. zum Uebergange von Letzterer zu Ersterem klar auseinandergesetzt. Ph. betrachtet die περιτομή als Verpflichtung zum Gesetz; aber das ist sie bei Abr. nicht gewesen. Daher ist es wohl richtiger, anzunehmen, dass der Ap. hier die περιτομή selbst als ein Gesetz sich denke, wie sie denn ein solches und zwar im paulin. Sinne wirklich ist. Dass νόμος, hebr. תּוֹרָה, חֹק, חֻקָּה, auch von einzelnen Theilen des mos. Gesetzes gebraucht werde, haben wir bereits bei Cap. 3, 31. gesehen, und ich füge noch hinzu Leu. 12, 7. Exod. 12, 43. vom Passah, und Ael. V. H. 14, 8: ὁ νόμος τῆς τέχνης, Plut. Par. IX. Arat. S. 159 in.: τὸν τῆς ἀμύνης νόμον; daher denn oft auch bei den Juden der Plur. νόμοι z. B. Jos. Antt. XI. 5 §. 3. XIII. 2. §. 3.; eben so haben wir gesehen, dass auch dem Ap. Paulus dieser Gebrauch nicht fremd gewesen und aus Gal. 3, 21. geht hervor, dass ihm auch der allg. Begriff des geoffenbarten Gesetzes nicht unbekannt geblieben. Daher konnte denn auch die Beschneidung Abr.'s und zwar um so mehr theils ein νόμος genannt, theils als Art unter den Gattungsbegriff des νόμος gefasst werden, als sie ja noch immer als integrirender Theil des mos. Gesetzes fortbestand. Rck. dagegen will das Wort νόμος nur vom mos. Gesetze verstanden wissen und tadelt Kpp. und Rsnm., welche es in weiterem Verstande genommen haben, weil nach seiner Meinung jeder Gedanke an ein anderes als das mos. diesem Zusammenhange fremd sei. Allein ich sehe im Gegentheil nicht ein, wie der Ap. das mos. Gesetz mit der Beschneidung Abr.'s hier in einen solchen Zusammenhang bringen könne, dass er durch γάρ verbindet. Was die Verbindung selbst betrifft, so stimmen Rck., Klln., M., Fr. in so fern mit Thl. überein, als sie, wie dieser, an den letzten Gedanken anknüpfen. Rck. sagt: „Er ist ein Vater aller Gläubigen, auch der Juden und derer, die zur äusseren Berufung die innere Glaubensähnlichkeit hinzufügen. Damit nun der Gedanke, der Glaube mache zu seinen Söhnen, also auch zu Erben mit ihm, nicht aber das Gesetz, ihm zugestanden werden müsse, zeigt er, dass auch die Frucht der Sohnschaft, nehmlich die Theilnahme an der κληρονομία, nur vom Glauben abhange, so wie die erste Ertheilung an Abr. nur aus ihm geflossen sei". Da gilt denn dasselbe, was oben gegen Thl. und Ph. gesagt worden. Man begreift nicht, wie der Ap. hier mit einem Gesetze überhaupt, geschweige denn mit dem mos. Gesetze kommt. Wenn wir das

unmittelbar Vorhergehende kurz zusammenfassen, so war da gesagt worden: „Abr. ist deshalb der Glaube vor der Beschneidung zur Gerechtigkeit gerechnet worden, damit er geistlicher Vater aller Gläubigen wäre“. Wie hängt damit zusammen: „denn die Verheissung ist dem Abr. nicht durch das mos. Gesetz geworden?“ Fasse ich dagegen die Beschneidung unter den weiteren Begriff des Gesetzes, und die Berechtigung dazu wird mir hoffentlich Niemand bestreiten, so kann ich sehr gut sagen: „Abr.'s Beschneidung hilft nicht zur Gerechtigkeit; denn kein Gesetz kann dazu führen.“ Daher halte ich hier an der weiteren Bedeutung des Wortes *νόμος* fest, indem ich nur die Beziehung auf ein bestimmtes Gesetz nicht zugebe, ohne deshalb über den Begriff eines geoffenbarten Gesetzes nothwendig hinausgehen zu müssen. Dann ist zur Erkl. des *γάρ* nichts weiter erforderlich, als *περιτομή* unter den weiteren Begriff des *νόμος* zu subsumiren, und wir haben uns den Zusammenhang so zu denken. In den Worten: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα* v. 12. ist bereits der Inhalt der in diesem Verse durch die Worte: *τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου* und v. 17. durch die Worte: *ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε* in verschiedenen, aber dasselbe besagenden und sich genau wie Folge und Ursache verhaltenden Formeln ausgedrückten Verheissung auseinandergelegt und gezeigt worden, dass Abr. die Beschneidung erst nach seiner Gerechtwerdung durch den Glauben empfangen habe, damit jene Verheissung in Erfüllung ginge, und es war bei der Schilderung derer, an welchen dieselbe in Erfüllung geht, zuletzt derjenigen von der Beschneidung gedacht worden, das heisst derjenigen aus ihr, welche nicht bloss die äusserliche Beschneidung, sondern zu gleicher Zeit auch Abr.'s Glauben haben. Daran knüpft sich denn doch wohl recht unmittelbar die Frage: „Warum kann es, um als Jude durch Abr.'s Vaterschaft an der Verheissung Theil zu nehmen, nicht auf die blosse Beschneidung ankommen?“ und eben so die Antwort: „Weil Abr. die Verheissung überhaupt nicht durch ein Gesetz, sondern durch seine Glaubensgerechtigkeit erlangt hat, wobei in die Augen springt, dass der Ap. absichtlich den Begriff der *περιτομή* in den des *νόμος* erweitert, um den Juden auch diese Zuflucht zu nehmen. Hieran schliesst sich dann wieder die andere Frage: „Warum kann denn die Verheissung nicht an den Besitz eines Gesetzes, sondern allein an die Glaubensgerechtigkeit

gebunden sein?“ Antw.: „Weil sonst der Glaube, welcher doch so eben v. 3—5. als Bedingung der Gerechtigkeit Abr.'s nachgewiesen worden, als solche aufgehoben und in Folge davon dann die Erfüllung der Verheissung vereitelt würde.“ „Und warum dieses Letzte?“ d. h. diese Frage bezieht sich unmittelbar auf die Verheissung und nur mittelbar auf den Glauben, durch dessen Aufhebung als Bedingung die Erfüllung jener unmöglich gemacht ist. Antw. „Weil das Gesetz beim Menschen nicht seine Erfüllung, sondern das Gegentheil davon und in Folge dessen die Strafe herbeiführt.“ „Und warum endlich dies?“ Antw. „Weil ohne Gesetz keine Uebertretung des Gesetzes denkbar ist.“ Auf diese Weise rechtfertigt sich also die Verbindung mittelst *γάρ* hinsichtlich des *νόμος* durch die *περιτομή* und hinsichtlich der *ἐπαγγελία* durch die in v. 11. und 12. enthaltene Auseinanderlegung derselben; denn das war wirklich der Inhalt der Verheissung, welche Paulus hier im Sinne hat: „dass er ein Vater vieler Völker und dass durch ihn alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten.“ *διά* stellt den *νόμος* als das Wirkende dar. Der *νόμος* wirkt nicht *δικαιοσύνην* und in Folge davon *ἐπαγγελίαν*, sondern im Gegentheil *ἀδικίαν* und in Folge davon *ὀργήν*. Ueber die Bedeutung von *ὀργή* ist das bei Cap. 2, 9. u. s. w. Gesagte nachzusehen. Diese Fassung von *διά* fordert auch das folgende *διά* vor *δικαιοσύνης πίστεως* und dies ist im Wesentlichen auch die Ansicht von Rck., Fr., d. W., Ph., Thl. V. Wenn daher Bz., Fl.: „*per opera legis*,“ Grt.: „*sub conditione obseruandi legem*,“ Clv., Bg.: „*per iustitiam legis*“ übersetzen, so treffen sie allerdings ungefähr den Sinn; aber sie legen da etwas in die Worte hinein, was unmittelbar nicht darin enthalten ist. Wenn aber Schlz. *διὰ νόμου* für *διὰ νόμον* nimmt, so ist damit einerseits nicht viel geholfen, wenn nun nicht *διὰ νόμον* für *διὰ δικαιοσύνην νόμου* stehen soll, und andrerseits ist es als ungerechtfertigt zurückzuweisen. *ἤ* könnte hier nach O. vielleicht so viel bedeuten, wie: „oder vielmehr.“ A b r. wurde die Verheissung g e g e b e n; an seinem S a m e n sollte und konnte sie nur in E r f ü l l u n g gehen, sowohl diejenige, welche den Besitz von Canaan verheisst 1 Mos. 12, 7., wie diejenige, welche in ihm alle Geschlechter der Erde gesegnet werden lässt ib. 12, 3. und 18, 18: *τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου*; aber wir kommen auch mit der gew. Bedeutung o d e r aus, indem dadurch nur ausgedrückt werden soll, dass die Verheissung sich so gleichmässig auf

Beide bezieht, dass man das Eine für das Andere setzen kann, was eben ἤ bedeutet. Nach Fr. d. W.: „ἤ bei verneinenden Sätzen: „noch auch," was καί in bejahenden," verweist auf Mtth. 5, 17., wo aber τὸν νόμον und τοὺς προφήτας nicht von μή, sondern von καταλῦσαι abhangen, und tadelt Rck. I., Rch., welche „o d e r a u c h" übersetzt haben; eben so Ph. Indessen möchte ich da doch einen Unterschied machen zwischen οὐδέ und ἤ in verneinenden Sätzen. Kommt es nehmlich darauf an, die N e g a t i o n gleichmässig auf zwei oder mehrere Gegenstände zu beziehen, so wird der Grieche eben so, wie wir unser w e d e r, n o c h oder w e d e r, n o c h a u c h, sein οὐ, οὐδέ gebrauchen; richten wir aber unser Augenmerk vorzugsweise auf die Gleichstellung der G e g e n s t ä n d e, so werden wir eben so unverfänglich unser o d e r, wie der Grieche sein ἤ anwenden. Hier kam es dem Ap., weil er es mehr damit zu thun hatte, die Abr. gegebene Verheissung auf den S a m e n zu beziehen, vorzugsweise nicht darauf an, die N e g a t i o n gleichmässig, wie auf den Samen, auf A b r a h a m zu beziehen, sondern d a r a u f, den S a m e n als in die Verheissung mit eingeschlossen an Abr.'s Stelle zu setzen, und darum setzte er ἤ. Es ist ungefähr der nehmliche Unterschied, wie auf der entgegengesetzten Seite im Lat. zwischen: *aut mihi aut tibi* und: *mihi uel tibi.* Wo ist das nun verheissen, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου? Ich denke da, wo geschrieben steht: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς Gen. 12, 3. cf. ib. 18, 18., welche Weissagung der Ap., worauf Thl. aufmerksam macht, auch Gal. 3, 8. vor Augen hat, und noch deutlicher da, wo es heisst: ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε ib. 17, 5. cf. in diesem Cap. v. 17.; die Erfüllung aber liegt in der Verbreitung der Kirche über den ganzen Erdkreis und wird vollendet, wenn Er das Reich Gott und dem Vater überantworten wird. Das ist denn doch in der That eine κληρονομία κόσμου, wenn durch den Glauben alle Völker Abr.'s geistliche Kinder werden und seine Vaterschaft die ganze Erde umfasst, und darum nicht recht begreiflich, warum manche Ausleger, wie Rck., in dieser Verheissung das κληρονόμον εἶναι κόσμου nicht mit Thl., O., d. W., A. anerkennen wollen. Es ist auch eingewandt worden, dass die Verheissung dem Glauben daran vorangehen müsse; aber der scheinbare Widerspruch wird beseitigt, wenn wir erwägen, dass eine jede Verheissung, also auch die an Abr., unter B e d i n g u n g gegeben wird. Auch Thl., d. W., Ph. verstehen mit Recht τὸ

σπέρμα von den geistlichen Nachkommen Abr.'s, an welchen die Verheissung in Erfüllung gehen soll; Rck. dagegen bezieht das Wort auf Abr.'s Sohn und Enkel, bei welcher Erkl. man aber billig fragt, wozu dann überhaupt dieser Zusatz: ἢ τῷ σπέρματι, der, weil die dem Abr. selbst zu Theil gewordenen Verheissungen für den vorliegenden Zweck vollkommen genügten, ganz überflüssig, und, weil der Ap. die Aufmerksamkeit allein auf Abr. und seine geistliche Kinder richten will, auch zweckwidrig wäre. Auch streitet gegen diese Ansicht, dass v. 16. unter παντὶ τῷ σπέρματι nur die geistlichen Kinder Abr.'s verstanden werden können und nicht denkbar ist, dass der Ap. in demselben Zusammenhange dasselbe Wort so kurz hinter einander in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht haben sollte. Als Empfänger der Verheissung eines Segens kann gewiss derjenige betrachtet werden, an welchem dieselbe in Erfüllung geht. O. bezieht τῷ σπέρματι auf Christum wegen Gal. 3, 36. und das würde sich eher hören lassen, in so fern wir, wie in dieser letzten Stelle gezeigt wird, eben in Christo und durch Christum Abr.'s geistliche Nachkommen und dadurch der Verheissung theilhaftig werden. Allein klarer könnte es ja der Ap. in unserer Stelle nicht selbst auseinanderlegen, wie er die Verheissung verstanden wissen will und worin die κληρονομία bestehe, nehmlich in der geistlichen Vaterschaft und für uns in der geistlichen Kindschaft, und wir werden daher hier zunächst bei τὸ σπέρμα nur an die geistlichen Kinder zu denken haben, wenn es auch Christus ist, durch welchen wir zur Kindschaft auch Abr.'s gelangen. Wegen des vor den *inf.* εἶναι gesetzten τό wird auf Hrm. zu Soph. Ai. v. 114 verwiesen und ich gebe die schon einmal angeführte Stelle Plut. Par. VII. Phoc. S. 98 m.: τό μένοντα κατὰ χώραν ποιήσασθαι τὰς διαλύσεις und Arr. VII, 8. S. 177 f.: τὸ μὴ οὐ τ. δικαίας τιμὰς γίγνεσθαι Dion. Hal. A. R. VIII, 56 in.: τὸ δηλῶσαι τ. γενομένην ἐπιφάνειαν τῆς θεοῦ zu vergleichen. ἐπαγγέλλεσθαι, etwas versprechen, zusagen cf. Cap. 1, 2. und ἐπαγγελία Plut. Par. I. Lyc. S. 108 m. Mor. III. S. 417 in. Demosth. I. cor. S. 346 f. u. s. w., immer von etwas Gutem, also: verheissen, Verheissung, während Cap. 3, 2., wo noch von vorchristlichen Zuständen die Rede war und wo die unbefugte Aneignung des Gegners widerlegt werden sollte, der Ap. vielleicht nicht ohne Absicht das Weissagungen nach beiden Seiten bedeutende Wort

λόγια gewählt hatte. κληρονόμος, κληρονομέω, κληρονομία, hebr. נחל, נַחֲלָה, ursprünglich vom eigentl. Erben, dann vom Besitzen überhaupt, aber nicht ohne dass damit der Begriff des vorzugsweisen und ausschliessenden, bei der Familie verbleibenden Zugetheiltwerdens verbunden wäre. κόσμος, welches bald die Welt Cap. 1, 20., bald die ganze Erde ib. v. 8., bald die Bewohner der einen 1 Cor. 4, 9., wie der andern Rom. 3, 6. 19., bald die weltlichen Güter und Angelegenheiten 1 Cor. 7, 31., bald die von Gott abgewandte Welt im Gegensatze zu den Christen Joh. 17, 14. 15. 1 Cor. 11, 31., aber in keiner, namentlich in den von Rck. angegebenen Stellen Rom. 11, 12. 15. 1 Cor. 4, 13. 2 Cor. 1, 12. nicht, nothwendig die Heiden im Gegensatz zu den Juden bedeutet, kann in unsrer Stelle nur von den zu Abr.'s geistlichen Nachkommen zu machenden Bewohnern der Erde verstanden werden, und ich vermag in dem von Thl. V. erhobenen Bedenken, dass τὸ σπέρμα nicht zu gleicher Zeit κληρονόμος und κληρονομία sein könne, in so fern jeder Einzelne ein Theil vom Ganzen und nicht τὸ σπέρμα, sondern τό κληρονόμον εἶναι κόσμου des σπέρμα, die κληρονομία ausmacht, das von ihm bemerkte Hinderniss nicht zu entdecken. Die κληρονόμία κόσμου (der Art. vor κόσμου fehlt in den meisten Urkunden und ist von Grsb., Lchm. u. s. w. gegen Mtth., A. weggelassen worden cf. die von Ph. angegebenen Stellen Cap. 5, 13. Gal. 6, 14. und stehenden Ausdrücke ἀπὸ und πρὸ καταβολῆς und ἀπ' ἀρχῆς κόσμου und ausserdem Sext. Emp. Th. II. IX. Phys. 98. zweimal Plut. Mor. V. S. 255 m. S. 261 m.) ist nach Rch., M., d. W., Fr., O. die Herrschaft der Welt, welche der weltüberwindenden Macht des Christenthums bestimmt ist, nach Chrys., Thdrt., Thphl., Mel., Bz., Bg., Thl. II. die Aufnahme aller Völker in die Theokratie, nach Fl. die messian. Glückseligkeit, nach Ph., Thl. V. der Besitz des καινὸς κόσμος. Das ist Alles sehr wahr und in der Verheissung mitbegriffen; aber Alle übersehen, dass in unserer Stelle der heil. Ap. selbst auslegt und nach eigner Auslegung die κληρονομία in der allg. Erfüllung der dem Abr. verheissenen g e i s t l i c h e n V a t e r s c h a f t in Beziehung auf alle Völker erblickt, welche dann freilich alles Vorhergenannte in sich aufnimmt. Willkührlich aber und dem Zusammenhange zum Theil geradezu entgegen ist es, wenn Grt. an das irdische, Seb. Schm. an das himmlische Canaan, Rsnm., Kpp., Klln., Rck. an den Erdkreis, Cal. an die zukünftige Welt gedacht haben.

v. 14. Der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen ist zwar bei der Erkl. dieses letzteren in der dort gegebenen Uebersicht kurz angedeutet worden; aber wir werden uns besonders wegen der sehr verschiedenen Bedeutungen, welche dem Ausdruck οἱ ἐκ νόμου gegeben worden sind, einer specielleren Nachweisung desselben nicht entziehen dürfen. Unter οἱ ἐκ νόμου sind nehmlich nach Grt., Hm., Kpp., Thl. II. (Thl. V. lässt sich darüber gar nicht aus), O. diejenigen, welche das Gesetz erfüllen, nach Er., Bz., d. W., Rck. Ph. diejenigen, welche das Gesetz haben, ihm angehören, unter ihm stehen, nach Glck., welcher vor dem ersten κληρονόμοι noch ein zweites ergänzt, diejenigen, welche nach dem Gesetze Erben sind, zu verstehen. Was die erste Auffassung betrifft, so muss man eingestehen, dass sie an sich einen recht guten Sinn giebt und mit dem Vorhergehenden eben so wie mit dem zunächst Folgenden d. h. bis incl. v. 15. ganz vortrefflich in Zusammenhange stehen würde. Vorher war gezeigt worden, dass die Verheissung nicht an die περιτομή gebunden sei; jetzt, nachdem sich die περιτομή zum νόμος erweitert hat, wird gezeigt, dass sie auch nicht vom νόμος d. h. von dessen Erfüllung abhängt: „Denn, würde der Ap. sagen, wenn nur diejenigen, welche das Gesesetz erfüllen, Erben sein sollen d. h. wenn die Erfüllung der Verheissung an die Erfüllung des Gesetzes als unerlässliche Bedingung geknüpft ist, so findet der Glaube nicht als Bedingung Statt und folglich ist die Verheissung aufgehoben d. h. sie kann nicht in Erfüllung gehen, weil das Gesetz nur Uebertretung und Strafe zu Wege bringt d. h. weil die Erfüllung der Bedingung gar nicht eintritt." Da ist denn doch in der That ein sehr genauer logischer Zusammenhang vorhanden, gegen welchen sich nichts einwenden lassen wird. Allein schon d. W. verweist auf οἱ ἐξ ἐριθείας Cap. 2, 8., Rck. auf die eben dagewesenen οἱ ἐκ περιτομῆς v. 12., in welchen beiden Fällen der Art. mit der Präp. ἐκ nur den Besitz einer Eigenschaft oder Sache anzeigt; noch mehr streitet dagegen die Composition des Ausdrucks an sich, nach welcher der Gen. wohl das, woraus Jemand hervorgegangen, womit er verwandt ist oder wozu er gehört, aber nimmermehr das bezeichnen kann, was von Jemand gefordert oder geleistet wird; am Meisten aber widerstrebt dieser Auffassung und macht sie ganz unmöglich das v. 16. folgende τῷ ἐκ τοῦ νόμου, welches, weil es mit diesem οἱ ἐκ νόμου in caussaler Verbindung steht, nothwendig die-

selbe Bedeutung haben muss, und welches, wie auf der Hand liegt, nur vom Besitze des Gesetzes verstanden werden kann. Denn wollte man auch mit Bezugnahme auf Cap. 2, 26. annehmen, der Ap. habe auch hier, wie er es dort that, den Fall der Gesetzeserfüllung bloss in der Idee als wirklich gesetzt: „damit die Verheissung gültig wäre für allen Samen, nicht bloss für den, welcher das Gesetz erfüllt d. h. für den zwar ,denkbaren aber niemals eintretenden Fall, dass er es erfüllte, sondern auch für den, welcher, sei er Jude oder Heide, Abr.'s Glauben hat", so ist doch, abgesehen davon, dass eine solche Auslegung nicht recht zu πάντων ἡμῶν passen würde, in welchen Worten liegt, dass der Ap. nicht von fingirten und wirklichen Menschen, sondern von Juden und Heiden gesprochen haben müsse, und darauf πάντων beziehe, der gegenwärtige Fall ein von dem Cap. 2, 26. behandelten ganz verschiedener. Dort will der Ap. zeigen, was in einem angenommenen Falle geschehen würde, wenn er wirklich einträte, hier legt er dar, was aus göttlicher Barmherzigkeit wirklich geschieht; dort hat er sich gegen Missverständniss durch das den entgegengesetzten Fall eben so gut statuirende ἐάν geschützt, hier drückt er sich so aus, dass, wenn vorher οἱ ἐκ τοῦ νόμου diejenigen bezeichnete, welche das Gesetz erfüllen, wenn nehmlich dieser Ausdruck das überhaupt bedeuten könnte und wenn man nicht anderweitig wüsste, dass der Ap. den Fall der Gesetzeserfüllung gar nicht zugiebt, man hier nothwendig an wirkliche Gesetzeserfüllung denken müsste. Chrys., Hm., Grt., Cr., Mor., Kpp., Rsnm. sehen dagegen Beides, Glauben und Verheissung, durch die wirkliche Erfüllung des Gesetzes abgethan, indem der Glaube als Bedingung nicht mehr erforderlich und die Verheissung nicht mehr von Gottes freier Gnade abhängig; aber jeder sieht, dass durch die wirkliche Gesetzeserfüllung nur der Glaube als Bedingung überflüssig wird, die Verheissung zwar nicht von Gottes freier Gnade abhängt, was aber κατήργηται auch nicht heisst, aber nicht abgeschafft wird; den Fall der Gesetzeserfüllung statuirt der Ap. aber gar nicht und leugnet sie v. 15. geradezu, daher bei jener Annahme eine logische Verbindung mit v. 15. nicht zu ermöglichen ist. Die zweite Auffassung geht über sehr nahe liegende Schwierigkeiten hinweg, ohne sie zu bemerken oder bemerken zu wollen; denn wenn die Verheissung an den Besitz des Gesetzes geknüpft ist d. h. mit andern Worten, wenn die Verheissung nur an denen in Erfüllung gehen kann, welche, wie die Juden, das

Gesetz besitzen, so kann doch daraus unmöglich folgen, dass der Glaube als Bedingung unnütz gemacht oder aufgehoben und die Verheissung ungültig oder vereitelt werde aus dem Grunde, weil der Jude das Gesetz nicht erfüllt und daher der göttlichen Strafe anheimfällt; denn gerade die Nichterfüllung des Gesetzes ist es, welche das Eintreten der *χάρις* ermöglicht, und die vorläufige Vereitelung der Verheissung durch die Nichterfüllung des Gesetzes ist es, welche den Glauben nicht nur höchst nützlich, sondern sogar nothwendig macht. Das ist es, was auch der Ap. im Vorhergehenden nachzuweisen bemüht gewesen ist, dass eben darum, weil die Menschen das Gesetz nicht erfüllen, Gott seine Gnade walten und den Glauben als Gerechtigkeit gelten lässt, und wir sehen sogleich im Folgenden, dass an dem *ἐκ τοῦ νόμου σπέρμα* die Verheissung wirklich in Erfüllung geht, nehmlich wenn er mit dem Besitze des Gesetzes den Glauben Abr.'s verbindet. Lth.'s Uebersetzung von Gal. 3, 10.: „die mit des Gesetzes Werken umgehen“ wird von Einigen hieher gezogen, ohne in der Sache etwas zu ändern. Wollte man mit Bz., Grt., Chr. Schm., Hm., Rck. I. zwischen *εἰ γάρ* und *οἱ* ein *μόνον* suppliren, was an sich gar nicht unmöglich wäre, wie wir ja schon einen ähnlichen Fall gehabt haben, wo der Zusammenhang eine solche Ergänzung forderte: „denn wenn nur diejenigen Erben sind, welche u. s. w.“, so würde damit nur auf der einen Seite, nehmlich auf der der Heiden durch ihre gänzliche Ausschliessung, aber nicht so auf der andern, auf der der Juden, dem Mangel abgeholfen sein, indem hier immer wieder der Gnade und dem Glauben die Thür geöffnet bleiben würde. Ph. ergänzt dieses *μόνον*, wie er sich ausdrückt, nicht zu *κληρονόμοι*, wie einige Ausleger wollen, sondern zu *οἱ ἐκ νόμου*: „wenn diejenigen, welche nichts weiter, als das Gesetz haben, Erben sind“, und sieht sich genöthigt, den Ausdruck *οἱ ἐκ νόμου*, obgleich ihm *νόμος* das mosaiche Gesetz bedeutet, auch auf den Besitz des natürlichen Sittengesetzes auszudehnen. Aber die Ergänzung zu *κληρονόμοι* muss auf einem Schreibfehler beruhen, weil dem Ap. die *κληρονομία* das Höchste ist und es dem Satze: „wenn diejenigen, welche das Gesetz haben, nichts weiter als Erben sind“, an jedem denkbaren Gegensatze fehlen würde. Die Ergänzung zu *νόμου* erscheint nicht hinlänglich gerechtfertigt; diejenigen, welche auch nicht einmal das Gesetz haben, werden nicht ausgeschlossen; die Ausdehnung auf's Sittengesetz ist, wenn *νόμος* das mos. Gesetz bezeichnet,

nicht möglich, und diese Ausdehnung lässt sich aus dem Grunde nicht bewerkstelligen, weil der Ausdruck *οἱ ἐκ νόμου* die *ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* offenbar zum Gegensatze hat. Rck. lässt den Ap. so argumentiren: „Kommt das Erbe durchs Gesetz, so ist Glaube und Verheissung nichtig. Nun aber kann dies nicht sein, der Glaube, dem in der Schrift so hoher Werth beigelegt und Abr.'s Rechtfertigung zugeschrieben wird, kann nicht eitel, die Verheissung des wahrhaftigen Gottes nicht trüglich sein; also kann auch die Erlangung des Heils nicht an eine Bedingung geknüpft sein, welche diese Folgen haben würde. Ist aber nicht das Gesetz Bedingung, so muss es der Glaube sein." Das lässt sich ganz gut lesen; aber eine oberflächliche Vergleichung mit den eigenen Worten des Ap. lehrt uns, dass diese Gedanken beinahe sammt und sonders hineingetragen worden sind, indem der Ap. einfach sagt, dass, wenn die Verheissung vom Besitze des Gesetzes abhängig gemacht wird, Glaube und Verheissung darum ungültig sind, weil das Gesetz Uebertretung und Strafe zu Wege bringt, in so fern es nehmlich nicht erfüllt wird. Oben ist aber gezeigt worden, wie die Nichterfüllung des Gesetzes und die darauf folgende *ὀργή* weder die Verheissung aufhebt, indem sie im Gegentheil der göttlichen Gnade Gelegenheit darbietet, dem Menschen auf anderm Wege dazu zu verhelfen, noch den Glauben, indem der gerade der andre Weg ist, welchen die göttliche Gnade vorgesehen hat. Gegen die dritte Auffassung möchte ich doch nicht mit Rck. zu behaupten wagen, dass sie in der Sprache nicht begründet sei, da ja derselbe Fall erst Cap. 2, 28: *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ, Ἰουδαῖός ἐστι*, vorgekommen und auch von Rck. anerkannt worden ist und wie dort die Eillipse durch den gemachten Unterschied zwischen dem Namenjuden und dem wahren Juden erklärt wurde, so dürfte sie sich hier durch den Unterschied entweder zwischen dem gesetzlichen und dem wirklichen, oder zwischen dem vom Gesetze dafür erklärten und dem in der Verheissung gemeinten Erben rechtfertigen lassen: „wenn diejenigen, welche es nach dem Gesetze sind, die wirklichen" oder: „wenn diejenigen, welche vom Gesetze dazu berufen sind oder dafür erklärt werden, die dort gemeinten Erben sind." Aber man sieht wohl leicht, dass, wenn *κληρονόμοι* die wirklichen Erben sein sollen, eine *κένωσις* der *ἐπαγγελία* gar nicht möglich wäre, und, wenn darunter nur die in der Verheissung gemeinten verstanden werden

sollen, wie bei der zweiten Auffassung die Uebertretung des Gesetzes den Eintritt der göttlichen Gnade und das Setzen des Glaubens als stellvertretender Bedingung keinesweges hindert. Ich sehe da keinen andern, als den in der Uebersetzung bemerklich gemachten Ausweg, dass wir nehmlich *οἱ ἐκ νόμου* durch: „die Inhaber des Gesetzes als solche", also den ganzen Satz etwa so: „denn wenn die Inhaber des Gesetzes als solche die dort gemeinten Erben sind" übersetzen, wogegen sich wohl schwerlich etwas einwenden lassen dürfte. Der Satz heisst dann mit andern Worten: „Denn wenn die Mitgliedschaft des A. T. es ist, welche als solche zur Erhebung von Ansprüchen an die Erbschaft berechtigt", und dann ist der Besitz des Gesetzes oder die Mitgliedschaft des A. T. nicht nur *conditio sine qua non*, sondern auch *sola conditio*, und dadurch wird nicht allein unmittelbar der Glaube als Bedingung ausgeschlossen, sondern, da das Gesetz nun einmal nicht erfüllt wird, zur Gerechtigkeit und zum Leben aber Gesetzeserfüllung nothwendig ist, mittelbar auch die Verheissung in so fern ungültig gemacht, als nun der Glaube nicht als Bedingung eintreten kann und ein anderes Mittel weder existirt noch mit grösserem Rechte zugelassen werden kann. *κενοῦν*, ausleren, Thucyd. 2, 76. 8, 57. Sext. Emp. Th. II. V. adu. Astrol. 77. und *ἐκκενοῦν* ib. X. adu. Phys. 8., immer eigentlich, aber *κενῶς* Aristot. VII. de respirat. cap. 1 S. 175 in.: „ohne Grund" und eben so *κενός* Plut. Par. I. Rom. S. 62 m.: *ἀλλὰ τοῦτο μὲν* (die Ableitung des Wortes Lupercalia aus dem Griechischen) *κενόν ἐστι;* desgl. *κενότης* Dion. Hal. d. Js. 20 f.; im N. T.: (sich selbst) entäussern Phil. 2, 7., eitel, nichtig, vergeblich machen, seines Werthes, seiner Geltung, Kraft berauben, ungültig machen 1 Cor. 1, 17. 2 Cor. 9, 3. *καταργεῖν*, unnütz, unbrauchbar machen Luc. 13, 7., aufheben, unwirksam machen z. B. Gottes Treue Rom. 3, 3., ein Gesetz ib. 31. Gal. 3, 17., aufhören machen, abschaffen 1 Cor. 13, 8. 2 Cor. 3, 7., in unserer Stelle: unwirksam machen, vereiteln cf. *ἀργός*, *inutilis* Arist. Polit. VII. 11 f.: *τὸ διατρίβειν - - ἀργόν ἐστι. καταργέω* Clem. Al. Paed. II. c. 10 (T. I. p. 230). Unter der *πίστις* versteht Er. die Treue Gottes, der die Verheissung gegeben hat, Thdrt., Crn. a. Lp., Grt. denken an den Glauben Abr.'s, d. W., O., Rck., Thl. Ph. und die übrigen Alle sehen hier den allen Menschen zur gemeinsamen Bedingung gemachten Glauben. Auf die erste Be-

deutung kann, da τ. ϑεοῦ nicht dabei steht, Niemand fallen, und da überhaupt von Anfang dieses Cap. der Glaube Abrahams sowohl wie der Glaube im Allgemeinen als Bedingung der Gerechtigkeit aufgefasst worden ist und diese Bedingung nach ihrem Verhältniss zur Gerechtigkeit als λογιζομένη auseinanderzusetzen, der Vorwurf dieses Capitels ist, so kann nur zwischen dem Glauben Abr.'s, von welchem erst eben die Rede gewesen, und dem Glauben der Menschen als allgemeiner Bedingung der Gerechtigkeit zu wählen sein. Der Glaube Abr.'s kann aber nicht in Beziehung auf ihn selbst, sondern nur in seiner typischen Bedeutung für Andre durch das Gebundensein der Verheissung an den Besitz des Gesetzes ungültig werden, und wir werden daher immer nur an den Glauben Abr.'s als allgemeine Bedingung und, da hier Abr. nicht genannt ist, an den Glauben überhaupt als allgemeine Bedingung der Gerechtigkeit, welcher denn freilich der Glaube Abr.'s ist, um so mehr zu denken haben, als diese πίστις nicht eine andere als die v. 16. genannte sein kann.

v. 15. In Obigem ist schon darauf hingewiesen worden, dass in diesem Verse nicht etwa die Ungültigkeit Beider, der πίστις und der ἐπαγγελία, sondern nur die der Letzteren für den Fall nachgewiesen wird, dass die Erbschaft vom Besitze des Gesetzes als alleiniger und unerlässlicher Bedingung abhängt; denn die Aufhebung des Glaubens als Bedingung folgt schon unmittelbar daraus, dass der Besitz des Gesetzes zur einzigen und nothwendigen Bedingung gemacht worden ist. Nur die Aufhebung der Letzteren bedarf eines Beweises und dieser wird in unserm Verse nach der Weise des Ap. kurz geführt. Dies, dass bloss die Aufhebung der ἐπαγγελία bewiesen werde, erkennen auch d. W., O., Rck., Thl., A. an, aber nicht Ph., welcher den Ap. so argumentiren lässt: „Entweder der νόμος oder die πίστις, d. h. die χάρις τ. ϑεοῦ, welche die πίστις ergreift, vermitteln die κληρονομία. Wohnt nun dem Gesetz die Kraft, zu beseligen, ein, so hat der Glaube seine Kraft verloren", in welcher Argumentation aber an die Stelle des Bedingungssatzes: „Wenn, die das Gesetz haben, Erben sind", unvermerkt der andre Bedingungssatz: „Wenn dem Gesetze die Kraft zu beseligen einwohnt" gesetzt worden ist. Bevor wir aber sehen, wie der Beweis geführt werde, wollen wir das Einzelne durchgehen. In Betreff des ὁ νόμος erkennt Thl. an, dass der Ap. eigentlich das mos. Gesetz im Sinne habe;

indessen meint er, dass er, weil er Cap. 2, 15. 16. gezeigt habe, dass er im innern Naturgesetz dieselbe Substanz anerkenne, und weil er den Satz hier in allgemeiner Form ausspricht, gewiss jenes natürliche Gesetz, in so fern es nur zur Klarheit kommt, nicht ausschliesse. Rck. dagegen sieht in νόμος bekanntlich immer das mos. Gesetz und ihm folgt d. W. Wir haben schon mehr als einmal zu bemerken Gelegenheit gehabt, dass der Ap. Paulus unter ὁ νόμος oder νόμος jedes äusserlich geoffenbarte Gesetz und, da das mos. das einzige dieser Art war, fast ohne Ausnahme das mos. Gesetz verstand. Indessen hatte es doch noch ein anderes gegeben, welches unter diesen Begriff gehörte, nehmlich das Adam vor seiner Vertreibung aus dem Paradiese gegebene Gebot, und der Ap. selbst gebraucht das Wort, wie wir erst eben gesehen haben, auch von der im Ev. geoffenbarten Anweisung oder Vorschrift zur Erlangung der Gerechtigkeit durch Christum z. B. νόμος πίστεως, νόμος δικαιοσύνης, woraus allein schon wahrscheinlich wird, dass ihm der Begriff des νόμος als äusserlich geoffenbarten Gesetzes in *abstracto* bekannt gewesen sein müsse, und dass dies wirklich der Fall gewesen, geht, wie wir ebenfalls erst gesehen haben, aus Gal. 3, 21. hervor. Es kann nun gefragt werden, ob nicht vielleicht der Ap. überhaupt und namentlich in unsrer Stelle den Begriff des νόμος bis dahin erweitert habe, dass er darunter auch das innere, von welchem Cap. 2, 15. 16. lehrt, dass es bei den Heiden die Stelle des äusserlich geoffenbarten Gesetzes vertrete, habe mitbegreifen können? was Thl. II. mit Beziehung auf die genannte Stelle behauptet. Allein jene Stelle kann als entscheidend weder dafür noch dawider angesehen werden. Denn wenn der Ap. dort die Heiden νόμον μὴ ἔχοντα nennt, so kann in dem ἑαυτοῖς εἰσι νόμος nicht liegen, dass sie selbst ein solches Gesetz, sondern nur, dass sie einen Stellvertreter desselben haben; da aber auf der andern Seite νόμος dort vom mos. Gesetze gebraucht wird, so wäre es immer möglich, dass er das, was die Heiden hatten, wenn auch nicht in der Bedeutung des mos., dennoch in einer weiteren Bedeutung eines irgendwie geoffenbarten Gesetzes, ein Gesetz genannt hätte. Dagegen spricht freilich, dass wir keine Stelle anführen können, in welcher der Ap. den Heiden ausdrücklich einen νόμος beilegte, und dass er, wenn er es gethan hätte, sich in der Stelle Cap. 2, 5. wohl anders ausgedrückt haben würde. In unserer Stelle aber, wo der Begriff der den Juden ausschliesslich gehören-

den περιτομή in den weiteren Begriff des νόμος übergegangen ist, muss schon allein der Gegensatz, welchen die Heiden bilden, und das vorwaltende Bestreben, mit Aufhebung jeder Beschränkung der ἐπαγγελία zuerst durch die περιτομή und darnach durch den νόμος dieselbe zu einem Gemeingut aller Menschen zu machen, unbedingt dafür entscheiden, dass die Heiden vom Besitze des oder eines νόμος ausgeschlossen werden. Die ὀργή haben wir bereits dreimal, Cap. 1, 18., Cap. 2, 5. 8. und Cap. 3, 5. kennen gelernt als die in der Bestrafung des Sünders sich kund gebende göttliche Gerechtigkeit. Mel. versteht sie vom menschlichen Zorn gegen Gottes Gesetz, J. Müller nach Bld. vom Bewusstsein des göttlichen Zornes; Beides ohne allen Grund und gegen den Zusammenhang. κατεργάζεσθαι cf. Cap. 2, 9. Eine Andeutung, dass der Zorn, dem wir schon von Geburt verfallen sind, erst durch den νόμος vollständig gemacht werde, welche Bz. im Compositum findet, kann natürlich nicht darin liegen; denn die Bedeutung des Vollendens, Fertigmachens wohnt dem κατεργάζεσθαι nur dann bei, wenn es, wie das lat. *conficere*, niedermachen, zunichte machen heisst Plut. Par. III. Pel. S. 102 in. Marcell. S. 139 in. An Stelle des zweiten γάρ haben einige Handschriften, Uebersetzungen, Kirchenväter δέ und diese letztere Lesart ist von Wttst., Grsb., Knpp., Mtth. verworfen, von Lchm., Fr. aufgenommen worden. M., Rch., d. W., Ph. halten sie für verdächtig, weil sie die leichtere und durch den vermeintlichen Mangel eines caussalen Zusammenhanges veranlasst sein soll. Rck., welcher ihr in der ersten Aufl. seines Commentars ein sehr strenges Urtheil spricht, hat ihr in der zweiten den Vorzug gegeben. Rsnm., Bnck. wollen γάρ *contra* bedeuten lassen, was es freilich nicht heisst. Thl. V. erklärt es für gleichgültig, ob γάρ oder δέ gelesen werde. Ich werde mich darüber weiter unten erklären. παράβασις ist Uebertretung eines Gesetzes Jos. Antt. XVIII. 9 §. 5 in. XIX. 6 §. 3 S. 229 m. und παραβαίνω wird sowohl von den Class., wie von Josephus, in der Regel in Beziehung auf ein geschriebenes Gesetz z. B. Plut. Mor. IV. S. 455 in. Jos. B. J. II. 9 §. 3. ib. 16 §. 4. S. 250 in. IV. 2 §. 3, jedoch von Beiden auch von der Ueberschreitung des innerlich geoffenbarten Sittengesetzes z. B. Mc. Ant. 8, 1 in. Jos. Antt. III. 11 §. 6. S. 163 f. gebraucht. Die Stelle Rom. 5, 14. ist allein nicht entscheidend für die Annahme, dass der Ap. Paulus das Wort nicht auch von den Sünden der Heiden gebraucht habe; denn daraus,

dass sie nicht ἐφ' ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ gesündigt haben, folgt noch nicht, dass sie gar keine παράβασις haben begehen können. Es kommt hier einzig und allein darauf an, ob der Ap. den Heiden einen νόμος zugestanden habe, und da wir dies leugnen müssen, so werden wir auch die παράβασις nicht auf sie beziehen dürfen.

Jetzt wollen wir den Zusammenhang betrachten. Rck. I. sagt vom letzten Satze unsers Verses: „Sein Zusammenhang mit dem ersten Theile des Verses wird nur durch Einschaltung klar: „Das Gesetz wirkt Zorn, nehmlich durch die Uebertretungen, die es herbeiführt; wäre also das Gesetz nicht, so würde auch der Zorn nicht sein; denn wo kein Gesetz ist, ist kein Uebertreten.“ Allein von dieser, wenngleich unnützerweise complicirten, doch natürlichen Gedankenverbindung geht Rck. II. ab und unterscheidet zwischen der Absicht des Ap., zu beweisen, dass das G e s e t z d. h. nur gerade das G e s e t z und nichts A n d e r e s den Zorn wirke, und der andern, zu beweisen, dass das Gesetz den Z o r n wirke. Für jenen Beweis nimmt er die hergebrachte Lesart γάρ, für diesen die Lesart δέ als die allein passende in Anspruch. Soll γάρ bleiben, so scheint ihm der Ap. so zu argumentiren: „Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine παράβασις, nicht: keine Sünde, denn diese ist auch im Zustande der Gesetzlosigkeit vorhanden, sondern keine Uebertretung, denn Uebertretung setzt ein Gesetz voraus. Wo aber keine Uebertretung, da kann auch kein Zorn, keine Strafgerechtigkeit sein, da auch diese nur den Uebertreter treffen kann. Nun aber ist die göttliche ὀργή unleugbar da; also muss das Gesetz es sein, welches sie hervorgerufen hat.“ „Aber, fährt er fort, recht an diese Stelle gehörig kann man diese Argumentation wohl schwerlich nennen,“ und lässt nun den Ap. den andern Beweis, welcher ihm δέ anstatt γάρ zu fordern scheint, folgendermassen antreten: „Hängt das Erbe vom Gesetze ab, so ist die Verheissung dahin, denn das Gesetz wirkt nichts als Zorn; wo aber kein Gesetz ist, da findet auch keine Uebertretung Statt, also auch kein Zorn; da also ist ein Walten der rechtfertigenden und beseligenden Gnade möglich, kann also auch das Erbe verliehen werden; so dass Paulus mit diesem Satze zum Hauptgedanken v. 14. zurückkehrt.“ Da muss ich nun zunächst bekennen, dass ich zwar recht gut einen Unterschied zwischen den beiden verschiedenen Absichten, das Eine oder das

Andre zu beweisen, wahrnehme, aber nicht einsehe, wie da γάρ oder δέ von so entscheidendem Einfluss sein sollten, dass bei dem einen nur der eine und bei dem andern nur der andere Beweis geführt werden könnte. Denn warum sollte ich, um zu zeigen, dass gerade das Gesetz zum Zorne führt, nicht δέ nehmen und sagen können: „so ist die Verheissung aufgehoben; denn das Gesetz wirkt Zorn; wo aber kein Gesetz, da ist auch keine Uebertretung; (folglich, da die Uebertretung den Zorn hervorruft, auch kein Zorn)?" und warum sollten wir beim zweiten Beweise nicht mit demselben Erfolge γάρ gebrauchen können? Ich will mich ausser dieser einzigen Vertauschung Rck.'s eigner Worte bedienen: „Hängt das Erbe vom Gesetz ab, so ist die Verheissung dahin, denn das Gesetz wirkt nichts als Zorn; denn wo kein Gesetz ist, findet auch keine Uebertretung Statt, also auch kein Zorn; da also ist ein Walten der rechtfertigenden und beseligenden Gnade möglich, kann also auch das Erbe verliehen werden." Dagegen lässt sich doch im Ernste nichts weiter erinnern, als dass das „nichts als" bei ὀργή, was aber auch zur Sache nicht gehört und in den Worten nicht liegt, eben so wenig, wie das unterstrichene Gesetz beim ersten Beweise, als ob es nur das Gesetz und nichts Anderes wäre, was den Zorn bewirkt, zu urgiren ist. Denn warum sollte das Gesetz neben dem Zorn nicht auch manches Andere wirken? und warum sollte andrerseits der Zorn nicht auch von andern Dingen als dem Gesetze herrühren? Zweitens aber kommt es dem Ap. hier gerade darauf an, zu beweisen, dass es eben das Gesetz ist, welches den Zorn wirkt, weil er ja die Unabhängigkeit der Verheissung vom Besitze des Gesetzes beweisen will, obgleich das freilich kein Hinderniss ist, und auch in γάρ keines liegt, dass im ersten Satze der Hauptaccent auf ὀργή gelegt werde, weil diese ὀργή, wenn sie nicht abgewandt oder wenn wir nicht von ihr errettet werden, den Verlust der Verheissung nothwendig nach sich zieht. Drittens hat Rck., indem er εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι durch: „hängt das Erbe vom Gesetz ab" übersetzt, einen nicht geringeren Tausch mit sehr verschiedenen Dingen vorgenommen, als wenn ich für den Satz: „wenn die Angehörigen oder Sclaven eines grausamen Herrn an der verheissenen Freiheit Antheil haben sollen," den andern: „wenn ihre Freiheit von ihrem grausamen Herrn abhängt" unterschieben wollte, wo sie dann freilich eben so wenig zur Freiheit gelangen werden, wie die Angehöri-

gen des Gesetzes zur Verheissung, wenn die Erlangung vom Gesetze abhängt, wiewohl der Ausdruck: „vom Gesetze abhangen" vieldeutig ist und daher einer näheren Bestimmung bedarf, welche ich beim vorigen Verse gegeben habe. Viertens ladet er, wenn er im ersten Beweise sagt: „Wo aber keine Uebertretung, da kann auch kein Zorn sein" und im zweiten: „wo aber kein Gesetz ist, da findet auch keine Uebertretung Statt, also auch kein Zorn," dem Ap. Widersprüche mit seinen früheren Auslassungeu auf, an welche er nicht gedacht hat. Denn wenn er vorher Cap. 1, 18. 2, 5. 8. den göttlichen Zorn auch auf die Heiden, welche kein Gesetz haben, also auch keine παράβασις begehen können, ausdehnt, so steht das mit diesen Worten in Widerspruch. Endlich ist das zu tadeln, dass man vor allen Einschaltungen und Zwischensätzen (beim ersten Beweise wird sogar die Gedankenfolge umgekehrt) den einfachen Schluss des Ap. kaum erkennen kann.Ri chtiger Thl. II.: „Das mos. Gesetz macht, da es die ἐπίγνωσις bewirkt Cap. 3, 20., die ἁμαρτία zur παράβασις und dadurch ihre Strafbarkeit desto stärker, mithin kann es dabei zu keiner Erfüllung einer ἐπαγγελία kommen, welches ja immer ein Werk der Gnade ist," obgleich ich meine, dass die ἐπίγνωσις der παράβασις nicht vorangehe, sondern folge, und daher zur παράβασις nicht nothwendig sei; desgleichen d. W.: „Den Grund (nehmlich warum die Verheissung aufgehoben wird) giebt P. selbst so an: Denn das Gesetz bewirkt Zorn, als welcher die Gnade und somit die Verheissung ausschliesst. Dieser Satz fordert nun aber selbst wieder eine Begründung. Sie liegt darin, dass das Gesetz (wegen der menschlichen Schwäche) Uebertretung mit sich bringt; dass es die sonst unbewusste Sünde zur bewussten Uebertretung macht (Cap. 3, 20.); dass es die Zurechenbarkeit erhöht (Cap. 5, 13.); und dass es eher zur Uebertretung reizt, als davon befreit (Cap. 7, 7 fgg.). Der Ap. deutet dies aber nur im Allgemeinen an durch den negativen Satz: Wo kein Gesetz, da keine Uebertretung, womit er auf die Zeit vor dem mosaischen Gesetze (Cap. 5, 13. 20.) hinweist." Die Sache ist diese: Ob δέ oder γάρ steht, macht keinen wesentlichen Unterschied, wie aus folgendem Beispiel erhellen wird: „Wenn er kommt, so habe ich Zeit; wenn er aber nicht kommt, so will ich mich mit etwas Anderm beschäftigen," wofür ich auch sagen kann: „Wenn er kommt, so habe ich Zeit; denn wenn er nicht kommt, will ich u. s. w." δέ gebrauche ich, wenn ich die Neg. der Pos. entgegensetze; γάρ, wenn ich den

Grund angeben will, warum das Zeithaben eine Folge seines Kommens ist. Hätte nun der Ap. im ersten Satze gesagt: *οὐ γὰρ νόμος, καὶ ὀργή*, so würde ich mich unbedingt für *δέ* entscheiden; aber weil hier der negative Satz zum vorhergehenden positiven keinen directen Gegensatz bildet und weil ausserdem die Behauptung des positiven nicht nur eine neue, sondern auch gewiss eine sehr auffällige ist, und daher einer Erklärung bedarf, so kann ich mich nur für Beibehaltung des *γάρ* erklären. Nun zur Sache. Der Ap. will beweisen, dass, wenn die Inhaber des Gesetzes als solche die in der Verheissung zu verstehenden Erben sind, die Verheissung gar nicht in Erfüllung gehen könne. Er beweist dies aber dadurch, dass er den Zorn Gottes, welcher selbstverständlich eine nothwendige Folge der Sünde und Uebertretung und als solche auch schon bezeichnet worden ist, und welcher eben so selbstverständlich die Erfüllung der Verheissung ausschliesst, als etwas vom Gesetze selbst Gewirktes darstellt, und wenn er kurz sagt: „das Gesetz wirkt Zorn," so meint er damit, dass das Gesetz immer und überall diese Wirkung habe. Dass aber dies der Fall ist, beweist er wieder mit dem negativen Satze: „wo kein Gesetz, da findet keine Uebertretung Statt." Daraus folgt nun zwar nicht, und der Ap. will das auch mit diesen Worten gar nicht sagen, dass das Gesetz nothwendig Uebertretung wirken müsse, obgleich dies ohne Zweifel seine Ueberzeugung ist; aber zu seinem Vorhaben genügt ihm der negative Ausdruck. Das sittliche Verderben der Menschen setzt er, und er konnte das auch wohl nach der Cap. 1, 18—32. und Cap. 3, 10—18. gegebenen Schilderung, als bekannt und keinem Zweifel unterworfen voraus und will mit diesen Worten derselben und der Cap. 1, 18. 2, 5. 8. auch über die Heiden, obgleich sie keinen *νόμος* haben und sich daher keiner *παράβασις* schuldig machen können, verhängten und zu verhängenden *ὀργή* auch nicht ein Titelchen abdingen lassen. Er sagt in diesen Worten nur, dass der *νόμος*, weil er zuerst die *παράβασις* möglich macht und dazu reizt, anstatt die Hoffnung zu erregen, dass er zur Abwendung des göttlichen Zornes etwas beitragen werde, vielmehr nur zur Erwartung berechtigt, dass er denselben befördern und vermehren werde. Das ist es und das allein kann es sein, was der Ap. mit diesen Worten sagen will. Wenn aber Thl. II. darin, dass nach dem hier Gesagten nur der *νόμος* die *παράβασις* möglich und daher die Strafbarkeit stärker macht, einen Widerspruch

mit dem findet, was der Ap. anderwärts z. B. Eph. 2, 3. lehrt, wo die Heiden φύσει τέκνα ὀργῆς genannt werden, und sich S. 208. so äussert: „Dies nun bildet allerdings einen Widerspruch mit unserer Stelle. Wäre er dem Ap. vorgelegt worden, so meinen wir, er würde geantwortet haben, dass sich doch einmal die Disposition im Menschen finde, die, sobald die Entwickelung eintritt, allemal in Thatsünde übergeht und mehr oder weniger mit dem göttlichen νόμος in Conflict tritt“ und wenn sich Thl. V. nur dadurch zu helfen weiss, dass er die nur relative Fassung des Ausspruchs und seine beziehungsweise Geltung auch von den Heiden annimmt, so ist zwar hier nicht der Ort, alle vermeintliche Widersprüche zu berücksichtigen und zu lösen (die Lösung ist übrigens in der richtigen Erkl. von φύσει in der angeführten Stelle cf. Cap. 2, 14., verbunden mit Cap. 5, 20. enthalten); aber abgesehen von meiner Ansicht von der Eingebung der heil. Schr. muss ich doch meine Ueberzeugung aussprechen, dass ein Mann von des Ap. Paulus Bildung überhaupt und ein, wie er, in der eher an allzu grosser Akribie leidenden jüdischen Gelehrsamkeit aufgezogener insbesondere, in einer Materie, welche sich damals der Betrachtung immer von Neuem aufdringen musste, sich unmöglich auf diese Weise widersprechen, und dass die Widersprüche, welche wir zu entdecken meinen, nur in falscher Auffassung verschiedener Stellen in seinen Schriften liegen können. Dass der Ap. mit den Worten: „Das Gesetz wirkt Zorn“, weder behaupten könne, dass das Gesetz nichts Anderes als Zorn wirke, noch dass der Zorn nicht auch durch etwas Anderes als das Gesetz gewirkt werden könne, habe ich bereits angedeutet und wir setzen uns mit seinen anderweitigen Aeusserungen in Widerspruch, wenn wir dergleichen hineinlegen.

Wie genau unser Ap. bei seiner Argumentation Satz an Satz füge und in welchem streng logischen Zusammenhange Alles mit einander stehe, das wollen wir noch zum Schlusse sehen, indem wir, die vielen auf einander folgenden γάρ in eben so viele οὐν oder ἄρα verwandelnd, zur Probe rückwärts schliessen: „Wo kein Gesetz, da findet auch keine Uebertretung Statt. Folglich ist es das Gesetz, welches, anstatt den göttlichen Zorn zu entfernen, ihn vielmehr befördert. Folglich kann, wenn der Besitz des Gesetzes einzige und unerlässliche Bedingung ist, der Glaube nicht ferner als Bedingung gelten und folglich, da kein anderes

Mittel, die Gerechtigkeit zu erlangen, übrig ist, die Verheissung nicht in Erfüllung gehen. Folglich kann auch dem Abr. die Verheissung, dass er die Welt zum Erbe erhalten sollte, nicht durchs Gesetz zu Theil geworden sein, sondern nur durch die Gerechtigkeit des Glaubens. Folglich kann auch die Beschneidung, als selbst unter den Begriff des Gesetzes fallend, nicht dazu mitgewirkt haben.

v. 16. διὰ τοῦτο kann auf das Frühere, namentlich auf das Letzte: ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται κ. τ. λ. zurück, oder auf ἵνα vor sich hin weisen. Im letzteren Falle, welchen Rck. annimmt, würde διὰ τοῦτο eigentlich überflüssig und allenfalls nur um des grösseren Nachdrucks willen gesetzt sein, indem z. B. ἐκ πίστεως γίνεται, ἵνα κατὰ χάριν vollkommen dasselbe ausdrücken würde; daher wir mit Thl., d. W. und fast allen übrigen Auslegern der ersteren Beziehung den Vorzug geben, und δια τοῦτο nicht als Schluss aus dem Vorhergehenden, sondern nur als durch die letztvorhergehenden Worte hinlänglich motivirte Caussalpartikel betrachten: „Darum, aus dieser Ursache, weil das Gesetz nur Zorn bringt und also, wenn die Verheissung von ihm abhängig wäre, Niemand ihrer theilhaftig werden könnte.“ Nun können die Worte sagen sollen, entweder, warum Gott an die Stelle des Gesetzes den Glauben als Bedingung gesetzt habe: „darum hat er den Glauben zur Bedingung gemacht, damit u. s. w.“ oder, warum uns das Setzen des Glaubens als Bedingung in die Stelle des Gesetzes wünschenswerth sei: „darum müssen wir wünschen, dass es aus dem Glauben sei, damit er von seiner freien Gnade Gebrauch machen könne.“ Im ersteren Falle werden wir mit Grt., Fr. ἡ ἐπαγγελία ἐγένετο τῷ Ἀβρ. κ. τῷ σπέρμ. αὐτοῦ v. 13., oder mit Thl. bloss ἡ ἐπαγγελία ἐγένετο, oder mit Bz., Bg., d. W. ἡ κληρονομία, oder mit Lth. ἡ δικαιοσύνη sc. γίνεται, oder mit Ph., Th. V. κληρονόμοι εἰσί, im zweiten ἡ ἐπαγγελία ἔστω, ἡ κληρονομία γένοιτο, οἱ κληρονόμοι γένοιντο zu suppliren haben. Die letztere Auffassung als Wunsch scheint mir die natürlichste und durch das unmittelbar Vorhergehende am Meisten motivirte zu sein. Uebrigens bin ich mit Rck. der Meinung, dass man sich, so weit es irgend angeht, aller Ergänzungen zu enthalten habe, weil man so den Sinn des Ap. am Besten treffen wird. ἵνα κατὰ χάριν sc. ᾖ oder γένωνται. Der Sinn ist: Wäre die Abr. und seinem Samen gewordene Verheissung

an den Besitz des Gesetzes als einzige und nothwendige Bedingung gebunden, so würden, da Niemand das Gesetz erfüllt, dieses vielmehr den göttlichen Zorn noch stärker hervorruft, Alle von Gottes *δικαιοσύνη*, *κατὰ ὀφείλημα*, nichts als *ὀργή* zu erwarten haben. Darum hat Gott die Verheissung nicht auf diese Weise ans Gesetz gebunden und den Glauben als Bedingung gesetzt, oder: darum müssen wir wünschen, dass die Verheissung nicht so ans Gesetz gebunden sei und im Glauben eine Bedingung gesetzt werde, welche Gott die Erweisung seiner freien Gnade eben so frei lässt, wie sie allgemein erfüllt werden kann. Aus den Worten *παντὶ τῷ σπέρματι* geht mit Rücksicht auf die bekannte Ansicht des Ap. Paulus und auf die im Anfange des gegenwärtigen Abschnittes gegebene Disposition desselben hervor, dass hier nicht bloss die Juden genannt sein können, da ferner der Relativsatz: *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν* weder an sich, noch, weil er vollkommen eben so allgemein ist, wie der Ausdruck *παντὶ τῷ σπέρματι*, möglicherweise zur Ergänzung dienen kann, und da sich von selbst zu verstehen scheint, dass die Eintheilung in *οὐ μόνον, ἀλλὰ καί* das vorhergehende *παντί* erschöpfen müsse, so wird man, auch abgesehen davon, dass, wenn *μόνον* auf *νόμου* bezogen werden sollte, es nachher heissen müsste: *ἀλλὰ τῷ καὶ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ*, nicht annehmen dürfen, dass in den Worten *οὐ μόνον* bis *Ἀβραάμ* bloss von den Juden die Rede sei: „nicht diejenigen, welche bloss das Gesetz, sondern diejenigen, welche auch Abr.'s Glauben haben.“ Sind aber in diesen Worten Beide, Juden und Heiden, genannt, so wird man mit Rck., Fr., d. W. bei: *οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον* den Gedanken: „wenn er Abr.'s Glauben hat“ und bei: *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβ.* den Gedanken: „ohne dass er das Gesetz hat“, suppliren müssen. Mit Thl. unter *σπέρμα* von vorn herein die geistliche Nachkommenschaft zu verstehen, ist darum nicht rathsam, weil es zu *τῷ ἐκ πίστεως* als sich dann von selbst verstehender Bedingung nicht passt. Rck. meint, wenn er unter *τὸ ἐκ τοῦ νόμου σπέρμα* die leiblichen Nachkommen versteht, in Beziehung auf die erste Hälfte genau dasselbe, was die übrigen Ausleger; nur ist es etwas ungenau, da auch Heiden, sobald sie sich nur der Beschneidung unterzogen, zu *τῷ ἐκ νόμου* gehörten, und da sich der Ap. dieses Ausdrucks zur Bezeichnung der leiblichen Nachkommenschaft nun einmal nicht bedient, derselbe auch überhaupt dazu nicht passt, und es darauf, da der

Glaube nur zum Gesetz den Gegensatz bildet, nicht ankommt, so werden wir auch nicht daran denken dürfen. O., welcher auch in der Stelle Cap. 3, 1 fgg. den Einwurf v. 6. auf Juden und Heiden bezogen hatte, will auch hier nicht Juden und Heiden, sondern gesetzlich Strebende und Gläubige unter Juden und Heiden einander entgegengestellt haben. Dadurch würden wir gezwungen, auch das erstemal *οἱ ἐκ νόμου* v. 14. ganz allgemein zu verstehen und eben so den *νόμος* v. 13. auch auf die Heiden mit ihrem Sittengesetze auszudehnen. Dann sieht man aber nicht ein, warum der Ap. v. 10. so grosses Gewicht auf den Zustand legt, in welchem Abr. die Verheissung empfing, warum er die *περιτομή* der *ἀκροβυστία* entgegenstellt, desgleichen, wie er von der *περιτομή* zum *νόμος* übergehen kann, und wir müssten zuletzt die doch so sichtbare Tendenz, die *κληρονομία* über die vermeintlichen Schranken der *περιτομή* und des jüdischen *νόμος* hinaus auf die Heiden auszudehnen, in Abrede stellen. Noch ist zu erwähnen, dass Fr. zwischen *πίστεως* und *Ἀβραάμ* noch ein zweites *σπέρματι* einschiebt: *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως σπέρματι Ἀβραάμ*, als ob *πίστις Ἀβραάμ* nicht eben so gut einen Glauben, wie ihn Abr. hatte, bedeuten könnte, wie vorher v. 12: *ἡ πίστις τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ* ein Glaube war, wie unser Vater Abr. ihn hatte, als ob, wenn ich sage: *παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ μόνον τῷ - -, ἀλλὰ καὶ τῷ*, die beiden *τῷ* nicht auf *σπέρματι* bezogen werden müssten, und als ob die Leser möglicherweise auf eine solche Ergänzung hätten fallen können. Gewiss viel eher würde sich die von Oek. und später von Kpp. versuchte, doch auch eben nicht sehr wahrscheinliche Verbindung von *Ἀβραάμ* mit dem wirklich vorhandenen *σπέρματι* verteidigen lassen. Hier wie dort aber fragt man billig, wozu solche Ungeheuerlichkeiten, wenn man doch mit geringeren Unkosten einen passenden Sinn erhalten kann? Was endlich die eine Wiederholung von: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων* v. 11. enthaltenden Worte: *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν* betrifft, so könnten sie, auf das Vorhergehende bezogen, als Bestätigung der Worte: *εἰς τὸ εἶναι βέβαιαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι*, oder vielmehr als Einleitung des dieselben bestätigenden Schriftworts betrachtet werden: „die Verheissung muss wohl für Alle gültig sein, da er ja Vater Aller ist, wie geschrieben steht u. s. w.“; doch scheint es mir, als ob dieser Relativsatz zugleich dazu dienen soll, eine neue Gedankenreihe zu eröffnen, in wel-

cher der Glaube Abr.'s nach seinem Inhalt und nach seiner Stärke als Vorbild des christlichen Glaubens dargestellt wird, was auch der Schluss dieses Cap. v. 24. besagt. Wir nehmen diese Worte: *ὅς ἐστι πατὴρ π. ἡμ.* zum Folgenden, womit sie genau zusammenhangen.

c. Das Object der Zurechnung.

Das Object der Zurechnung ist der Glaube und es wird der Glaube Abrahams als Vorbild des christlichen Glaubens betrachtet nach seinem Inhalt und nach seiner Stärke v. 17—25.

17 „welcher unser Aller Vater ist (wie geschrieben
steht: „Zum Vater vieler Völker habe ich dich gemacht“), gegenüber dem, dass er glaubte, indem Gott,
der die Todten lebendig macht, auch dem, was nicht ist,
18 ruft, als wäre es da; welcher gegen alle Hoffnung auf
Hoffnung daran glaubte, dass er Vater vieler Völker sein
19 würde nach dem Worte: „so wird dein Same sein!“ und,
nicht schwach im Glauben, nicht seines eigenen schon
abgestorbenen Leibes, indem er bei hundert Jahren alt
war, noch der Abgestorbenheit des Mutterleibes der Sa-
20 rah gewahr ward, vielmehr gegen die Verheissung Gottes
nicht stritt im Unglauben, sondern stark war im
21 Glauben, nachdem er Gott die Ehre gegeben und voll-
kommen überzeugt war, dass, was Er verheissen, Er
22 auch zu thun im Stande ist. Weshalb er ihm auch zur
23 Gerechtigkeit gerechnet worden ist Doch ist es nicht
allein um seinetwillen geschrieben, dass er ihm ge-
24 rechnet worden, sondern auch um unsertwillen,
welchen er gerechnet werden soll, wenn wir an den

glauben, welcher von den Todten erweckt hat Jesum, der um unserer Sünden willen dahingegeben, und um 25
unserer Gerechtigkeit willen auferweckt worden ist."

v. 17. Die letzten Worte des vorigen Verses: *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν* hangen mit den Worten: *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε* dieses Verses genau zusammen, in so fern in diesen letzteren dasjenige angegeben ist, was Gott bewogen hat, Abr. zum Vater Aller zu machen, und es werden daher die Worte: *καθὼς γέγραπται* bis *τέθεικά σε* gewissermassen als parenthet. Zwischensatz zu betrachten sein, obgleich Fr., Ph. darin vollkommen Recht haben, dass die folgenden Worte auf das Schriftallegat, als das *ὅς ἐστι πατ. πάντ. ἡμ.* beweisend, mitzubeziehen sind. So Thl., d. W., Rck. und die meisten Ausleger gegen Fr., Ph., welche die Parenthese ganz verwerfen. Die Schriftstelle ist aus Gen. 17, 5. wörtlich nach den LXX. Hebr. heisst sie כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ und es ist bekannt, dass נָתַן vermittelst der Bedeutung: „etwas zum Besten geben, zum Vortheil oder Nachtheil eines Andern geben in die Bedeutung: machen, thun übergeht und, am Gewöhnlichsten mit doppeltem *acc.*, sonst auch mit לְ: Jemand oder etwas zu etwas Anderm machen oder bestimmen heisst. Der mit *κατέναντι* beginnende Satz hat den Auslegern mit Recht viele Schwierigkeiten gemacht, welche durch Annahme der in einigen Handschriften, dem Syr.: ܗܝܡܢܬ u. s. w. enthaltenen Lesart *ἐπίστευσας* in so fern nur vermehrt werden würde, als dadurch zum Schrifttext gezogen wird, was nicht dazu gehört, und Gott in den Mund gelegt, was er nach der hier angeführten Schriftstelle doch einmal nicht gesprochen hat. Chrys., welchem Thphl., Er., Brnt., Glckl. sich anschliessen, übersetzt: „wie Gott, dem er glaubte, der die Todten u. s. w." und das soll heissen: „nicht ein leiblicher, sondern ein geistlicher Vater, wie Gott es ist." Aber erstlich kann *κατέναντι* das gar nicht bedeuten und dann müsste man bei dieser Fassung das *tert. comp.* nothwendig in den beiden Prädicaten *ζωοποιοῦντος* und *καλοῦντος* suchen, worin es doch nicht liegen

kann. Bz., Chr. Schm., Crpz. übersetzen: „vor Gott" und verstehen dies entweder ebenfalls von geistlicher Vaterschaft, wie Bz., oder davon, dass die Nachkommenschaft, noch ehe sie wirklich war, vor Gott schon dagewesen, wie Bg., Sml., O., was aber deshalb nicht angeht, weil damals, als der Ap. Paulus die Worte: ὅς ἐστι πατὴρ π. ἡμ. schrieb, diese Nachkommenschaft doch zum grossen Theil schon in die Wirklichkeit getreten war. Noch Andre anders, wie Cr., Rch.: „nach Gottes Urtheil, Absicht," d. W., Thl. V.: „nach Gottes Willen," Kpp.: „nach Gottes Macht," was κατέναντι Alles nicht bedeuten kann;[1] viele Neuere, Bhm., Fl., Thl. II., Klln., Fr., Rck.: „nach Gottes Urtheil," als stände da ἐνώπιον θεοῦ oder παρὰ θεῷ, ᾧ ἐπίστευσε, nach dem hebr. לִפְנֵי פ׳, wogegen aber einzuwenden ist, dass Abr. auch nach des Ap. Paulus und der damaligen ganzen Kirche Urtheil ein Vater Aller war, endlich M., Ph.: „vor Gott, vor welchem er glaubte," dieses vor rein local genommen; allein die rein locale Grundbedeutung lässt sich selbstverständlich nur in Beziehung auf das πιστεύειν des Abr., nicht in Betreff des εἶναι ermöglichen. Allen diesen Erklärungen steht entgegen, dass darin überhaupt kein recht angemessener Sinn enthalten ist, dass man bei ihnen nicht einsieht, wozu der Ap. diese Worte geschrieben, indem dasjenige, was man bis jetzt hineingelegt, entweder mit der Wirklichkeit streitet oder sich so sehr von selbst versteht, dass es einer besondern Erwähnung nicht bedurfte und dass nun gar in Betreff der an sich selbst am Meisten ausgezeichneten Worte: τοῦ ζωοποιοῦντος bis ὡς ὄντα nicht recht zu begreifen ist, zu welchem Zwecke sie hier stehen, vor allen Dingen aber, dass ja Abr.'s Vaterschaft den Menschen nur in so fern von Nutzen sein kann, als er auch vor ihnen selbst oder nach ihrem eigenen Urtheil Aller Vater ist, und dass man nach meinem Gefühle nicht nur geneigt, sondern gewissermassen auch berechtigt ist, an dieser Stelle, wo der bisher durchgegangene Segen der Gerechtigkeit Abr.'s beim Uebergange zur Erörterung dessen, was ihn zu Wege gebracht, noch zuletzt in den Worten: ὅς ἐστι πατ. πάντ. ἡμ. gleichsam concentrirt erscheint, eine etwas weitere Auseinandersetzung dieses Letzteren zu erwarten, als in dem einzigen Worte ἐπίστευσε enthalten ist, von den grammat. Schwierigkeiten oder vielmehr Unmöglichkeiten, wovon unten ein Mehreres, noch zu geschweigen. Grt., Hrz. setzen sogar hinter οὗ ein Fragzeichen: „vor wem? sc. glaubte er. Antw. Gott

glaubte er, welcher u. s. w.; aber ich weiss so wenig, wie man hier die Frage rechtfertigen, wie in welcher Weise man die hinsichtlich der Genitive θεοῦ τ. ζωοπ. κ. τ. λ. in diesem Falle wo möglich noch grösseren grammat. Schwierigkeiten überwinden will.

Betrachten wir jetzt die Attraction, auf deren richtige Auflösung und Begrenzung es jedenfalls bei der Auslegung dieses Verses am Meisten ankommt, etwas näher, so werden wir uns vier Fragen zu beantworten haben, und zwar: 1) Wie ist die Attr. bisher aufgelöst worden? 2) Wie kann sie überhaupt aufgelöst werden? 3) Wie weit kann eine Attraction sich möglicherweise erstrecken oder welche Wörter können überhaupt attrahirt werden? 4) Wie muss sie in gegenwärtigem Falle aufgelöst werden? Was das Erste betrifft, so haben sämmtliche Ausleger θεοῦ; denn von den übrigen Wörtern will ich für jetzt nicht reden, als mit zur Attr. gehörig betrachtet und nun ist κατέν. οὗ ἐπίστ. θεοῦ aufgelöst worden von Glck. in: κατέναντι θεοῦ, ὃν ἐπίστευσε, wogegen Rck. mit Recht erinnert, dass es hier nicht auf den Glauben an das D a s e i n Gottes, sondern auf den diesem daseienden Gotte erwiesenen G l a u b e n ankommt, von Schm., M., d. W., Ph. in: κατέναντι θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε, wogegen sich wohl in grammat. Hinsicht nach den Beispielen Plat. III. Gorg. S. 18 m. V. Resp. S. 356 m. Plut. Par. VI. Pomp. S. 94 in. nicht, wie Rck. dies anzudeuten scheint, etwas Erheblicheres einwenden lassen dürfte, als dass alle diese und die meisten übrigen von mir gefundenen Beispiele die Präpos. περί betreffen; indessen fehlt es doch auch an andern Beispielen nicht, wie Aristot. Eth. Nic. IV. 1, 28: ἐφ' οἷς Plut. Par. VII. Cleom. S. 238 in.: ὑφ' ὧν u. s. w., von Bg., Fr., Bnck., Klln., Rch., Rck. in: κατέναντι θεοῦ, ᾧ ἐπίστευσε, wovon, nachdem Fr. die beiden Stellen Plat. II. Prot. S. 214 f.: ὧν ἐντυγχάνω und V. Resp. S. 270 m.: ὧν ἐντετύχηκα beigebracht, denen ich noch Thucyd. 2, 63: ὧν ἀπήχθεσθε hinzufüge, die grammat. Zulässigkeit nicht geleugnet werden kann, endlich von Schlsn., dem Pl., Schlz. folgen, in: κατέναντι (= ἀντί) τούτου, ὅτι ἐπίστευσε θεῷ, oder, da nun einmal nicht θεῷ sondern θεοῦ steht und doch der *dat.* stehen soll, mit sehr sinnreicher Supplirung des Wortes ἐπαγγελίᾳ in: κατέναντι τούτου, ὅτι ἐπίστευσεν ἐπαγγελίᾳ θεοῦ, was freilich unstatthaft ist. Die zweite Frage anlangend, halte ich allerdings die Fälle, welche bei Hinzuziehung von θεοῦ zur Attr. Statt finden können,

hiemit für mehr als erschöpft; aber gewiss wird es Niemand einfallen, zu bestreiten, dass, vorläufig von dem Folgenden abgesehen, auch schon die Worte: *κατέν. οὗ ἐπίστευσε* für sich eine ganz gute Attr. abgeben würden, und dass, wenn wir sie so nehmen, nicht nur dieselben Fälle, wie bei Mithinzunahme von *θεοῦ*, nur grösstentheils mit geringeren Schwierigkeiten (*κατέναντι τούτου, ὃν ἐπίστευσε; κατέν. τούτου, κατέν. οὗ ἐπίστ.; κατέν. τούτ., ᾧ ἐπίστ.*), sondern noch zwei andre statuirt werden können, nehmlich die Auflösung in: *κατέν. τούτου, ὅτι ἐπίστ.* und in: *κατέν. τούτου, ὃ ἐπίστευσε.* Wenn wir nun aber drittens fragen, wie weit die Attr. ihre Kraft ausdehne oder welche Wörter denn hier von dem *gen.* *οὗ* attrahirt werden können, so muss ich natürlich die Möglichkeit zugeben, dass *θεοῦ* dazu gerechnet werde cf. Plut. Par. I. Lyc. S. 118 m. II. Alc. S. 209 in. IV. Pyrrh. S. 85 m. VII. Cat. Min. S. 120 m. IX. Dion S. 52 f. Oth. S. 201 f. Jos. Antt. XIII. 3 §. 2 in. XIV. 4 §. 3. in. XVI. 4 §. 1 in. XVII. 10 §. 6 m. Polyb. XXXII. 14, 13. u. s. w. Auch räume ich gern ein, dass eine Attr. sich im Griech. auf eine ganze Reihe von Wörtern erstrecken könne z. B., wenn von Genitiven die Rede ist, Plat. V. Resp. S. 356 m.: *περὶ ὧν μεγίστων κ. τ. λ.*, oder, wollen wir Dative, ib. S. 333 in. und III. Gorg. S. 59 f. Daher würde ich es mir allenfalls gefallen lassen müssen, wenn in unserer Stelle etwa stände: *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε ζωοποιοῦντος κ. καλοῦντος θεοῦ*; aber ich könnte es schon nicht mehr für grammat. richtig halten, wenn man sagen wollte: *κατέν. οὗ ἐπίστ. θεοῦ ζωοπ. κ. καλ.* und zwar einmal, weil es an jeder Beweisstelle fehlt, und dann, weil es sich mir von selbst zu verstehen scheint, dass das nachfolgende Subst., wenn, wie in unsrer Stelle, ein solches herangezogen werden soll, als solches eben die Grenze bezeichnet, bis wie weit die Attr. ihre Kraft äussert. Uebrigens scheint ein wesentlicher Unterschied zu bestehen zwischen einer Attr., welche mit einer Contraction oder mit einer Ellipse verbunden ist und einer jeden andern, bei welcher nur ein Casus herangezogen wird, indem sich diese Letztere, welche ja auch im Lat. vorkommt, viel freier bewegt, als die erstere, mit welcher wir es hier zu thun haben. Vergleichen wir unsre Stelle mit der oben angeführten Plat. V. Resp. S. 356 m., so können uns folgende Unterschiede nicht entgehen: 1) haben wir es dort mit derjenigen Attr. zu thun, bei welcher eine Veränderung des Casus gar nicht Statt findet; 2) bezeichnet dennoch das Subst.

πολέμων die eigentliche Grenze derselben und eben deshalb, weil diese Grenze hier einmal überschritten wird, ist die zweima ge Wiederholung der Präp. *περὶ* nothwendig geworden. In keinem Falle aber werde ich mir einreden lassen, dass ganze Sätze und noch dazu gegliederte Sätze, wie es in unserer Stelle der Fall sein würde, sich attrahiren lassen und ich darf dreist behaupten, dass ein zweites Beispiel einer derartigen Attr. nicht beigebracht werden könne. Was sollen wir dann aber mit den auf *θεοῦ* folgenden *gen.* mit ihren Pertinenzien anfangen? Wir sollen sie entweder mit oder ohne *θεοῦ* als *genitt. abss.* betrachten, und ich sehe keinen Grund, welcher uns daran hindern könnte. *θεὸς, ὁ ζωοποιῶν τ. νεκρούς, κ. καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* d. h. „Gott, welcher die Todten lebendig machen kann, darf auch das, was noch nicht ist, benennen, als wäre es schon da," ist doch wohl ein Satz, an dessen grammat. und log. Richtigkeit nichts auszusetzen ist, und ich sehe daher nicht ein, warum ein solcher Satz nicht in den Gen. gestellt werden dürfte, oder welche grössere Schwierigkeiten er darböte, als etwa der Luc. II. Demon. S. 377 in.: *Κεθήγου κ. τ. λ.* cf. ib. f. Thucyd. 1, 113 in.: *Τολμίδου κ. τ. λ.* ib. 114 m.: *Πλειστοάνακτος κ. τ. λ.* ib. 3, 89: *Ἄγιδος κ. τ. λ.* ib. 91 m.: *Ἱππονίκου κ. τ. λ.* Und dass nun solche *genitt. abss.* recht eigentlich dazu dienen, am Schluss einer Periode das unmittelbar Vorhergehende zu erläutern oder zu motiviren, habe ich bereits bei Cap. 2, 16. zu zeigen Gelegenheit gehabt. Hier würden sie zur Motivirung der Worte: *ὅς ἐστι πατ. πάντ. ἡμ.*, oder der Worte: *κατέν. οὗ ἐπίστ.* oder auch des blossen *οὗ* ganz an ihrer Stelle sein. Hat dies seine Richtigkeit, so beantwortet sich die vierte Frage von selbst. *θεοῦ* ist, wenn die übrigen Genitive ohne dieses Wort nicht für sich bestehen können, von der Attr. auszuschliessen und kann im entgegengesetzten Falle mit herangezogen werden. Wenn nun ein Satz, wie dieser: *ὁ ζωοποιῶν τ. νεκρούς, καὶ καλεῖ τ. μὴ ὄντα ὡς ὄντα* als richtig anerkannt werden muss, so wird man auch die Zulässigkeit seiner Stellung in den Gen. nicht in Abrede stellen können. Dann würden wir für den Fall der Einschliessung von *θεοῦ* in die Attr. die zuerst genannten drei und für den Fall der Ausschliessung die zuletzt genannten fünf, im Ganzen also acht verschiedene Arten der Auflösung zu berücksichtigen haben. Dazu kommt aber noch, dass wir die Worte: *κατέν. οὗ ἐπίστ.* als vom Subj. der *genitt. abss.*: *θεοῦ, τοῦ ζωοπ. κ. τ. λ.* abhängigen Satz betrachten

könnten cf. Plut. Par. III. Timol. S. 38 m.: *ἧς εὔξατο, Συρακουσίους ἐπιδὼν τῆς παῤῥησίας κυρίους γενομένους.* Wir betrachten daher die folgenden neun möglichen Fälle. Mit Hinzunahme von *θεοῦ* kann aufgelöst werden in 1) *κατέν. θεοῦ, ὃν ἐπίστ.* 2) *κατέν. θεοῦ, κατέν. οὗ ἐπίστ.* 3) *κατέν. θεοῦ, ᾧ ἐπίστ.*; ohne *θεοῦ* kann aufgelöst werden in 4) *κατέναντι τούτου, ὃν ἐπίστ.* 5) *κατέν. τούτου, κατέν. οὗ ἐπίστ.* 6) *κατέν. τούτου, ᾧ ἐπίστ.* 7) *κατέν. τούτου, ὅτι ἐπίστ.* 8) *κατέν. τούτου, ὃ ἐπίστ.*; endlich mit Ausschliess. der Attr. überhaupt 9) *θεοῦ, τ. ζωοπ. τ. νεκρούς, κατέν. οὗ ἐπίστ., κ. καλοῦντος τ. μ. ὄντα ὡς ὄντα.* Die Lostrennung des Wortes *θεοῦ* von den *genitt. abss.* halte ich für wenig wahrscheinlich und die letzte Combination für noch unwahrscheinlicher; aber möglich sind die Fälle alle und daher zu berücksichtigen. Nun haben wir aber im Vorhergehenden bereits gesehen, dass die Fälle No. 1. und 4. aus dem Grunde ausgeschlossen werden müssen, weil hier unmöglich die Rede sein kann von dem Glauben, welchen Abr. dem Dasein Gottes geschenkt, sondern nur von dem Vertrauen, welches er in diesen Gott, dessen Dasein zu glauben der Mensch nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, gesetzt habe, wie denn die heil. Schr. den Glauben an das Dasein Gottes dergestalt zur Voraussetzung hat, dass sie, anstatt sich mit Beweisen für dieses Dasein abzugeben, vielmehr für diejenigen, welche es leugnen, keinen besseren Titel als den der Narren kennt Ps. 14, 1. Nicht der Glaube an das Dasein, sondern höchstens der Glaube an die Eigenschaften dieses daseienden Gottes kann bei einem irgend gesunden Herzen möglicherweise dem Kampfe unterliegen. Auch in Beziehung auf die Fälle No. 2. 3. 5. und 6. ist schon vorläufig darauf aufmerksam gemacht worden, dass in *ἡμῶν* das bereits in die Wirklichkeit Getretensein der geistlichen Nachkommenschaft Abr.'s so deutlich ausgesprochen erscheint, dass wir *κατέν. θεοῦ* unmöglich von den Worten: *ὅς ἐστι πατ. πάντ. ἡμ.* abhängig machen können in der Weise, dass die Vaterschaft Abr.'s damals nur in der Idee Gottes bestanden hätte. Aber wollten wir sie auch auf das Schriftwort und also auf eine Zeit beziehen, wo sie noch gar nicht wirklich war, so muss ich bemerken, dass auch in diesem Falle *κατέναντι* nicht die richtige Bezeichnung dessen gewesen wäre, was damals nur in Gott vorhanden war. Der Hebräer gebraucht sein לְפָנֵי, der Chaldäer

sein קֳדָם oder קֳבֵל, der Grieche sein *ἐνώπιον*, *ἐναντίον*, *κατέναντι*, wie wohl sehr natürlich, immer nur da, wo dem Betrachtenden das Betrachtete als etwas ausser ihm Daseiendes, und wäre es auch in der Vision, gegenübersteht. So steht der Mensch vor Gott; er liegt vor ihm im Gebet, er demüthigt sich vor ihm u. s. w.; aber man wird nicht sagen können: Gottes eigne Gedanken, seine Eigenschaften u. s. w. seien vor, *κατέναντι αὐτοῦ*. Um das zu bezeichnen, was in Gott ist, seine Gedanken, Urtheile, Absichten, Beschlüsse u. s. w., bevor es ins Dasein tritt, hätte sich der Hebräer allenfalls des Ausdrucks בְּעֵינֵי bedienen können, obgleich er diesen Ausdruck auch da anwendet, wo von äusserlichen Dingen die Rede ist, welche in unsern Augen so oder so erscheinen, wie Gen. 19, 14., bedient sich aber der Grieche der Präpos. *παρά*, wie Cap. 2, 11. 13. Was ferner die Fälle No. 2. 5. und 9 betrifft, denn die beiden ersten unterliegen vermöge der doppelten Beziehung des *κατέναντι* einer zwiefachen Ausstellung, so will ich nicht sagen, dass es dem Sprachgebrauch des Apostels widerstreite, *πιστεύειν* mit *κατέναντι* zu verbinden, sondern, dass es überhaupt nicht leicht ein Wort giebt, welches weniger geeignet wäre, die, sei es welche es wolle, Beziehung anzuzeigen, in welche der Glaubende zum Geglaubten oder dieses zu jenem tritt. Eine einzige Beziehung, aber nicht zwischen dem Glaubenden und Geglaubten, könnte allerdings dadurch ausgedrückt werden, nehmlich die, dass der Glaube von Jemand wahrgenommen werde, also hier von Gott, und dann wäre der sich von selbst ergebende Gegensatz, dass Abr.'s Glaube nicht von Menschen, sondern von Gott bemerkt worden wäre; allein, wie jeder einsieht, kann es dem Ap. darauf hier nicht ankommen, da die Wahrnehmung des Glaubens allein von Seiten Gottes gar nicht in Frage gestellt wurde, und, wir mögen nach vorn oder nach hinten sehen, überall nur von der gläubigen Zuversicht zu Gott die Rede ist, welche den Erzvater beselt hat und welche seine Nachfolger beselen soll. Dann bleiben nur die beiden Fälle No. 7. und 8. zu berücksichtigen übrig und bei diesen werden wir von selbst gedrängt, *κατέναντι* eine andere als die gewöhnliche Bedeutung zu geben. Schon Schlsn. weist bei unsrer Stelle auf Cap. 3, 7. des cod. Chis. Danielis, wo *κατέναντι* *propterea quod* bedeute, und wo sich allerdings das chaldäische כָּל־קֳבֵל דְּנָה durch *κατέναντι τούτου* übersetzt findet; aber wenn

auch diese Stelle nicht bewiese, so würde immer die Gegenüberstellung des Geforderten und des Gegebenen diese Bedeutung auf sehr natürlichem Wege erzeugen cf. das lat. *contra* in mehreren Stellen des Terenz. Auch in dieser Stelle kann *κατέναντι* keine andre Bedeutung als die des einfachen *ἀντί* haben und *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε* wird daher im Wesentlichen dasselbe sagen, was wir, nur im verneinenden Falle, Luc. 1, 20. durch: *ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας* ausgedrückt finden. Die Nothwendigkeit, *θεοῦ* von der Attr. auszunehmen und mit den folgenden *genitt. abss.* zu verbinden, ist dann von selbst klar, und wir haben jetzt zwischen der Auflösung in *κατέν. τούτου, ὅτι* und der in *κατέν. τούτου, ὅ* zu wählen. Ich ziehe das Erstere vor, erstlich, weil es, um den Werth des Glaubens zu bestimmen, zunächst nicht sowohl auf das w a s, wie auf das w a r u m und auf das w i e, d. h. auf das F u n d a m e n t und die auf solchem Fundamente ruhende S t ä r k e desselben ankommt, zweitens, weil in den *genitt. abss.* wirklich dieses Fundament gegeben, und drittens, weil im Folgenden die auf diesem Fundamente ruhende Stärke des Glaubens Abr.'s wirklich geschildert wird, endlich viertens, weil wir nur so etwas erhalten, woran wir die folgenden *genitt. abss.* ohne alles Bedenken anlehnen können. Sehen wir uns den von den *genitt. abss.* gebildeten Satz: *θεοῦ* bis *ὡς ὄντα* genauer an, so müssen wir es zunächst als etwas durchaus Ungehöriges zurückweisen, wenn einzelne Ausleger, wie Phot., Lth., Lsn., Elsn., Wlf. (Thl. ist dafür, vermag aber mit aller Anstrengung es zu keiner Entscheidung zu bringen) *ὡς ὄντα* in *ὡς τὸ εἶναι*, das soll *εἰς τὸ εἶναι* sein, und das würde: „in's Dasein" heissen, verwandeln wollen, indem diesem *ὡς*, welches hier gemeint ist, zwar die Möglichkeit der Beziehung auch auf leblose Dinge, wenn das hier in Betracht käme, nicht abzustreiten ist cf. Xen. Cyr. V. 3, 12 f.: *κλίμακας ὡς τὸ φρούριον ἄξοντες* II. Memor. II. 7, 2 in.: *πολλῶν φυγόντων ὡς τὸν Πειραιᾶ* Soph. Oed. Tyr. v. 1481: *ἔλθετε ὡς τὰς ἀδελφὰς τάςδε τὰς ἐμὰς χεῖρας*, Arr. III, 19 (S. 142 f.): *ὡς Ἐκβάτανα ἐλθών* Dion. Hal. de uett. script. cens. 1: *ὡς αὐτὰς* (*τὰς εἰκόνας*), aber, was bisher nicht berücksichtigt worden, durchaus nur eine ö r t l i c h e Bedeutung zukommt, beim Schaffen aber von einer Veränderung des O r t s nicht die Rede sein kann. Und wollte man Stellen, wie Sext. Emp. II. IX. adu. Phys. 226: *διὰ τὸ τὴν γένεσιν ὁδὸν ὑπάρχειν εἰς τὸ εἶναι* einwenden, so würde ich antworten, dass da ein Bild vorliegt und *εἰς* auch in

seiner eigentlichen Bedeutung die Bezeichnung des Ueberganges aus dem Einen in das Andere nicht fremd ist, während *ὡς* nur das Zusammenkommen zweier ausser einander bleibenden Dinge bezeichnet und daher auch im Bilde den Uebergang des einen in das andere nicht ausdrücken kann. Ueberdies giebt es ja einen so schönen Sinn, wenn wir übersetzen: „Er nennt, was noch nicht ist, gerade so, als wäre es schon da", und das heisst entw. nach Bnck., O.: „er benennt das nicht Seiende oder giebt ihm Namen", oder nach Bg., M., Rck., Ph.: „er verfügt über das, was noch nicht ist", oder nach Schr., Rch., Klln., d. W.: „er ruft ins Dasein das noch nicht Seiende, wie das Nichtseiende", was kein richtiger Gedanke ist. Chr. Schm., Kpp., Bhm., Fr. denken bei *καλεῖν* an die Berufung zur ewigen Seligkeit, was, wie oben gezeigt worden, mittelbar allerdings in der *κληρονομία*, aber unmittelbar nicht in den Worten enthalten ist. *ζωοποιεῖν*, lebendig machen Joh. 5, 21. Rom. 8, 11. 2 Cor. 3, 6. Gal. 3, 21 u. s. w. und Luc. II. nerr. histt. S. 170 f. *τοῦ ζωοποιοῦντος τ. νεκρούς* ist Appos. zu *θεοῦ* und hier gewählt, um den Glauben an die Möglichkeit des *καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* zu rechtfertigen: „derjenige, welcher die Todten lebendig macht, kann auch das noch nicht Vorhandene so nennen, als wäre es schon vorhanden". *καί* ist also durch auch zu übersetzen, ähnlich wie Cap. 3, 26., nur dass hier die concess. Bedeutung fehlt. Der Satz lehnt sich, wie gesagt, an das unmittelbar Vorhergehende an, und zwar entweder an die Worte: *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε*, oder vielmehr, da diese Worte selbst von den Worten: *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν κ. τ. λ.* ressortiren, entweder an diese oder an die folgenden: *πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε*. Da sich die Worte: *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε* nur mit den Worten: *ὅς ἐστι πατὴρ πάντ. ἡμ.* verbinden lassen und daher das diesen Folgende zur Parenthese wird, so kann der Anschluss des Genitivsatzes nur an die Worte: *ὅς ἐστι κ. τ. λ.*, jedoch mit Berücksichtigung der letzten Worte: *κατέναντι οὗ κ. τ. λ.* geschehen und die *genitt. abss.* enthalten den Grund, warum Gott Abr. dafür, dass er glaubte, wohl zum Vater vieler Völker machen konnte. Es gab für Abr. zwei Dinge zu glauben: die Belebung seiner und der Sarah erstorbenen Zeugungskraft, und als das Entferntere die Vermehrung seiner Nachkommenschaft zu ganzen Völkern. Konnte er sich aber einmal zum Glauben an das Erstere erheben, dann war für ihn kein fernerer Grund vorhanden, an dem Letzteren zu zweifeln. Welches ist nun das Grössere

und Schwerere für Abr.? zu glauben, dass Gott seine und seines Weibes erstorbene Zeugungskraft wieder neu beleben, oder zu glauben, dass Gott ihn zum Vater vieler Völker machen werde? Wie ist es möglich, dass Rck., Ph. hier einen schönen Klimax erkennen, da ja das Zweite ohne das Erste nicht, d. h. nach seinen menschlichen Berechnungen nicht, geschehen konnte, und da, wenn das Erste einmal geschehen war, das Zweite, wie schwierig auch und in wie weiter Ferne liegend, doch immerhin auf natürlichem Wege zu Stande kommen konnte? Gleicherweise hat auch der Christ zwei Dinge zu glauben: die Auferstehung des um unsrer Sünden willen dahingegebenen Herrn Jesu, und die Theilnahme an der *κληρονομία*, welche bedingt ist durch die in der Glaubensgerechtigkeit bestehende geistliche Kindschaft Abr.'s und alles Uebrige, den Frieden Gottes und das ewige Leben, in sich schliesst. Welches von Beiden ist das Grössere und das Schwerere? Der Glaube an die Auferstehung dessen, der um unsrer Sünden willen dahingegeben worden; denn der andre Glaube ruht ja auf diesem Glauben und haben wir diesen einmal zum sichern Eigenthum, so haben wir in der Liebe Gottes die feste Bürgschaft, dass Er mit Seinem Sohne uns Alles schenken werde. Wie man daher noch streiten könne, ob die genannten Prädicate *ζωοποιῶν* und *καλῶν* mit oder ohne Beziehung auf Abr. zu verstehen seien, kann ich eben so wenig begreifen wie, dass man aus v. 24. nicht herausliest, dass sie gleichzeitig auch mit Beziehung auf den christlichen Glauben gewählt sind, indem uns ja Abr. als Vorbild des Glaubens aufgestellt und im Folgenden offenbar zwischen seinem und unserm Glauben eine Parallele gezogen wird. Zur Erläuterung des *καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* führt Thl. Jes. 41, 4. 48, 13. Sap. 11, 26. Philo de creat. princ. p. 728 Fr. de uita Mos. I. 3 p. 693 u. s. w. an und ich kann Xen. Memor. II. 2, 3: *ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι.* Plat. VII. conuiu. S. 256 m.: *ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν, αἰτία πᾶσα, ἐστὶ ποίησις.* Luc. IV. Philop. S. 359 f.: *ἄνθρωπον ἐκ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήγαγε* hinzufügen; aber alle diese Stellen gehören eigentlich gar nicht hieher, weil sie vom Schaffen zum Dasein sprechen, während hier vom Nennen nicht vorhandener Dinge, als ob sie schon vorhanden wären d. h. mit der vollkommensten Sicherheit, dass sie dereinst zum Dasein kommen werden, die Rede ist, denn ich für mein Theil nehme von *καλεῖν* nur die einfache Bedeuteng: nennen in Anspruch,

welche vollkommen ausreicht, eben so unbestreitbar ist und woraus alles Andere von selbst folgt. Hieher gehört die Stelle Jos. Antt. VIII. 4 §. 2 f.: *ὅτι Δαουΐδῃ τῷ πατρὶ περὶ τῶν μελλόντων ἅπαντα, καθὼς ἀποβέβηκεν ἤδη τὰ πολλὰ καὶ γενήσεται τὰ λείποντα, δηλώσειε καὶ ὡς αὐτὸς ἐπιθείη τὸ ὄνομα τῷ μήπω γεγενημένῳ, καὶ τίς μέλλοι καλεῖσθαι προείποι.* Das *μὴ* vor *ὄντα* wird nun aus den *genitt. abss.* erklärlich, ohne dass wir mit Ph. den so nicht auszudrückenden Unterschied zwischen dem relativ Seienden und dem positiven Nichts annehmen.

v. 18. Dieser Satz, welcher sich durch seinen gleichen Anfang *ὃς* an den v. 16. mit den Worten: *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν* beginnenden anschliesst, verhält sich zum letzten Theile jenes, d. h. zum Inhalt der *genitt. abss.*, wie die Ausführung eines Thema zur Angabe desselben. Der Inhalt jenes *ἐπίστευσε, κατέναντι οὗ ἐστι πατὴρ πάντ. ἡμ.*, welcher in den *genitt. abss.* nur angedeutet worden war, wird hier und in den nächstfolgenden Versen des Weiteren auseinandergesetzt. Die Gegensätze *παρ' ἐλπίδα, ἐπ' ἐλπίδι* sagen zunächst nur aus, d a s s Abr.'s Glaube ein sehr starker gewesen sei; worin sich diese Stärke gezeigt habe, wird darauf dergestalt angegeben, dass v. 19. die Exposition von *παρ' ἐλπίδα*, v. 20. 21. dagegen die von *ἐπ' ἐλπίδι* enthalten ist. *ἐπίστευσε παρ' ἐλπίδα* heisst, wie aus dem Gegensatze hervorgeht: „er glaubte wider alles Hoffen“ und das heisst entweder: „er glaubte, obgleich Niemand erwartete, dass er glauben würde“, oder nach Lth., d. W., Thl., Fr., Rck., Ph., A.: „er glaubte, obgleich nach menschlichem Dafürhalten keine Ursache zu hoffen vorhanden war, alle andere Menschen also keine Hoffnung gehegt hätten“, oder: „wider sein e i g e n e s Hoffen“ d. h. obgleich alle Umstände der Art waren, ihm seine Hoffnung zu benehmen, und dieses Letzte ist, obgleich in der Hauptsache mit dem Zweiten übereinstimmend, dennoch mehr geeignet, den Kampf in Abr.'s Seele recht anschaulich zu machen und giebt erst das rechte Oxymoron. So steht *παρ' ἐλπίδα* auch gewöhnlich z. B. Plut. Par. VII. Cleom. S. 221 m. IX. Brut. S. 86 f. Jos. Vit. §. 29 f. Die erste Fassung kann schon deswegen nicht Statt finden, weil es ja ausser Gott Niemand gab, welcher von Abr. etwas erwarten oder nicht erwarten konnte. Eben so unrichtig ist Clv.'s Erkl., der, *παρὰ* in der Bedeut. *ultra* nehmend, übersetzt; *supra spem. παρ' ἐλπίδα* heisst immer: „wider Erwarten

dessen, von dem die Rede ist", und kann füglich nichts Anderes heissen. ἐπ' ἐλπίδι wird von d. W. übersetzt: „unter der Voraussetzung, hoffen zu dürfen", so dass die Hoffnung die Bedingung des Glaubens ist, von Bnck., Pl., Fr.: „mit Hoffnung" oder „bei Hoffnung", so dass entw. der Glaube als der Hoffnung folgend, nicht umgekehrt, wie Rck. Fr.'s Meinung darstellt, indem ἐπί nicht das Nachfolgende, sondern das Vorhergehende bezeichnet, oder der Glaube als mit der Hoffnung verbunden oder zu gleicher Zeit bestehend angesehen würde, welches Letztere ἐπί nicht bedeutet, von Rch., Klln., Thl., Ph.: „auf Hoffnung", so dass die Hoffnung der Grund des Glaubens ist. Schlz. lässt, εἰς τὸ γενέσθαι κ. τ. λ. zum Obj. nicht von ἐπίστ., sondern von ἐλπίδι machend, die Worte: ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστ., εἰς τ. γενέσθ. αὐτόν κ. τ. λ. nun bedeuten: „er vertraute der Hoffnung, dass er u. s. w.", bei welcher Combination aber, wenn man auch über den vor ἐλπίδι fehlenden Art. hinwegsehen wollte, doch ἐλπίδι hinter ἐπίστ. und ὅτι *c. uerb. fin.* oder τοῦ *c. inf.* statt des εἰς τό *c. inf.* zu erwarten gewesen wäre. Rck. übersetzt, auf 1 Cor. 9, 10: ἐπ' ἐλπίδι ὀφείλ. ὁ ἀροτρ. ἀροτρ. und Rom. 8, 21. hinweisend: „auf Hoffnung hin", will dabei die Hoffnung nicht als Bedingung des Glaubens gelten lassen, indem der Ap. durch Behauptung eines b e d i n g t e n Glaubens bei Abr. sich selbst widersprechen würde, und schliesst S. 221 die Anmerkung mit den Worten: „Wie dem Ackersmann bei seiner Arbeit die Hoffnung des Erntezieles die Mühseligkeiten erträglich macht, so liess den Erzvater seine a u f d i e π ί σ τ ι ς g e g r ü n d e t e Hoffnung, auf die er hinausschaute, die vor Augen liegende Unwahrscheinlichkeit und Hoffnungslosigkeit übersehen." Rck. gründet also die ἐλπίς auf die πίστις, was aber der Grieche nicht durch ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστ. sondern umgekehrt durch ἐπὶ πίστει ἤλπισε ausdrücken würde und nach Hebr. 11, 1. wird nicht die Hoffnung aus dem G l a u b e n, sondern der Glaube aus der H o f f n u n g hergeleitet (ich weiss wohl, dass auch das Umgekehrte Statt finden kann; aber hier ist einerseits von Hoffnung überhaupt und andrerseits von der Entstehung des Glaubens die Rede); einen u n b e d i n g t e n Glauben giebt es nicht, und das von Rck. angeführte Beispiel beweist ja gerade nach seiner eigenen Auffassung der Stelle, dass die Hoffnung G r u n d oder B e d i n g u n g ist. Daher werden wir denn den übrigen Auslegern ausser Schlz., namentlich unter den neuesten Ph. II., Thl. V. folgen, welche sämmtlich die Hoffnung

als Bedingung oder als Grund des Glaubens oder als Beides ansehen cf. Plat. IV. Alc. I. S. 3. m., wo ebenfalls die Hoffnung Grund und Bedingung ist. Die Worte εἰς τὸ γενέσθαι κ. τ. λ. können nach Lth., Cal., M., Rck. II., O., Ph., Thl. V. den Zweck des Glaubens bezeichnen sollen: „er glaubte, damit er u. s. w.". Aber dieser Zweck kann nicht, wie M., Rck., Ph., Thl. V. es nehmen, in Gott gedacht werden; denn das würde einerseits dem Wesen des Glaubens als einer trotz dem, dass wir die Concurrenz der göttlichen Gnade bei der Bekehrung des Menschen bei v. 4. 5. zu einem Maximum erweitert und dagegen die des Menschen selbst zu einem Minimum herabgedrückt haben, von einem Acte freier Selbstbestimmung ausgehenden und darin wurzelnden Lebensrichtung, und andrerseits der Auffassung der Verheissung als vom Glauben abhängiger Gnadenbezeigung widersprechen, und es ist hiebei nicht zu übersehen, dass zwischen: „er liess ihn glauben, damit" und: „er rechnete Abr. den Glauben an, als er noch in der Vorhaut war, damit" v. 11. 16., in dieser Beziehung ein wesentlicher Unterschied Statt findet; sondern er müsste bei Abr. gesucht werden, und dann würde, wie Klln., Fr. mit Recht bemerkt haben, diese Absichtlichkeit des Glaubens ebenfalls seinem Wesen widersprechen oder vielmehr einen Widerspruch in sich selbst enthalten; denn ich kann unmöglich sagen: „ich glaube, damit ich selig werde". Oder diese Worte geben nach Seb. Schm., Ern., Bhm., Fl., Fr. die Folge des Glaubens an: „er glaubte, so dass er u. s. w."; aber dann würden sie, was auch Thl. V. bemerkt, noch mehr, als bei der finalen Fassung, erst hinter v. 21. gehören, in so fern v. 19—21. ja zur Erkl. des παρ' ἐλπ. ἐπ' ἐλπίδι dienen, und beiden Auffassungsweisen steht entgegen, einerseits, dass der Satz in dieser Bedeutung seinem wesentlichen Inhalt nach schon mehr als einmal dagewesen ist; andrerseits der Zusammenhang mit und die Abhängigkeit von den Worten: ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν; denn das würde doch etwas hart klingen: „welcher ein Vater Aller ist, weil er geglaubt hat; welcher geglaubt hat, damit oder so dass er ein Vater Aller sei oder ist." Daher werden wir sie mit den meisten Exegeten, Thphl., Bz., Bnck., Pl., Glck., Schr., Rck. I., Klln., d. W. für das Obj. des Glaubens zu nehmen haben und übersetzen: „er glaubte daran" oder „er glaubte, dass er", obgleich Rck. die Angabe des Obj. bei πιστεύειν durch εἰς c. inf. in Ermangelung aller andern Beispiele, welche nach

M. bei der sich so häufig darbietenden Gelegenheit nicht fehlen könnten, nicht gestatten will, ferner *ἑαυτόν* für *αὐτόν* verlangt, und, weil *εἰς* bei *πιστεύειν* die Richtung des Vertrauens auf etwas anzeigt, wohl *πιστεύειν εἰς τ. θάνατον Χριστοῦ*, aber nicht *πιστεύειν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτόν* gelten lässt. Denn der erste Grund wird nach der von Rck. selbst bei andrer Veranlassung gemachten Bemerkung, „dass so Manches nur einmal vorkomme", so bald nur nicht gegen die Regeln der Sprache verstossen wird, als unerheblich erscheinen; der zweite dürfte dadurch beseitigt werden, dass wir *τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα* uns als *acc. c. inf.* nicht gänzlich von *ὃς ἐπίστευσε* abhängig, sondern als vom Ap., welcher hier erzählt, ausgehend denken und dann *αὐτόν* für mit *ὃς* parallel gehend ansehen cf. Jos. Antt. I. 10 §. 3: *Τοῦ δ᾽ ὑπολαβόντος, „καὶ τίς ἂν εἴη χάρις τούτων τῶν μισθῶν, οὐκ ὄντων, οἳ διαδέξονται μετ᾽ αὐτόν;"* Lys. adu. Andoc. S. 59 f.: *Ἀνδοκίδης δὲ ἔχει τὰ μήνυτρα παρ᾽ ὑμῶν, σώσας τὴν αὐτοῦ ψυχήν*; und, was den dritten betrifft, so werden wir nur Glauben oder Vertrauen zur W a h r h e i t statt des einfachen V e r t r a u e n s zu setzen brauchen, um an der Richtung der Hoffnung auf den Gegenstand der Verheissung keinen Anstoss zu nehmen. Was sollte aber auch wohl sonst die letzte Schriftstelle, welche zur Erkl. der vorhergehenden gar nicht weder erforderlich noch dienlich ist, wenn nicht eben dadurch angezeigt werden sollte, dass, wie in der ersten Gott die Gnadenerweisung für bereits bewiesenen Glauben verkündigt, so diese verheissene Gnadenerweisung auch schon vorher in Aussicht gestelltes Obj. des Glaubens gewesen ist, dem nachträglich nur die Gnadenerweisung verheissen ist. Das Allegat ist wieder wörtlich nach den LXX. aus Gen. 15, 5. entnommen, wo die Worte im Urtext lauten: כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ und *οὕτως* bezieht sich auf die den Himmel bedeckenden Sterne, auf welche der Herr bei diesen Worten zeigt.

v. 19—21. Wenn, wie bereits gesagt worden, im ersten Relativsatze: *ὅς ἐστι πατὴρ π. ἡμ. κατέν. οὗ ἐπίστ. κ. τ. λ.* des Abr. Vaterschaft als Gnadenerweisung für seinen Glauben dargestellt und in den *genit. abss.* der Grund angedeutet wurde, warum Gott wohl diese Gnadenerweisung für den Glauben gewähren kann, so wird nun im zweiten Relativsatz dieser Grund als Obj. des Glaubens Abr.'s dargestellt und die daraus erkenn-

bare Stärke desselben beschrieben. Es ist aber der Grund, wie beim christlichen rücksichtlich der Auferstehung des Herrn, kein anderer, als die schaffende und belebende Allmacht Gottes. Wir haben somit die Worte: *ὃς παρ' ἐλπίδα* bis *καὶ ποιῆσαι* am Ende von v. 21. in Eins zu fassen und sämmtliche vier Verba: *ἐπίστευσε, κατενόησε, διεκρίθη, ἐνεδυναμώθη* von *ὃς* abhangen zu lassen. Dann finden wir, wie schon beim vor. Verse bemerkt worden, diesen Glauben v. 18. in den Worten *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* kurz angedeutet, v. 19—21. aber, und zwar zuerst in den negativen Sätzen v. 19. *παρ' ἐλπίδα*, in den positiven v. 20. 21. das *ἐπ' ἐλπίδι* weiter ausgeführt. *δέ* v. 20. ist den Negationen *μή* und *οὐ* v. 19., *ἀλλά* v. 20. dagegen dem *οὐ* v. 20. entgegengesetzt, was freilich in unsrer Sprache nicht ganz so gut, wie im Griech., bemerkbar gemacht werden kann, so wie wieder *ἐνεδυναμώθη* v. 20. dem *ἀσθενήσας κατενόησε* v. 19., *τῇ πίστει* v. 20. aber *τῇ πίστει* v. 19. und zugleich dem *οὐ τῇ ἀπιστίᾳ* v. 20. gegenübersteht. In dem Satze: *μὴ ἀσθενήσας οὐ κατενόησε* hätte nach einigen *mss.*, dem Syr.: ܘܠܐ ܐܬܪܦܝ ܒܗܝܡܢܘܬܗ ܟܕ ܡܣܬܟܠ, welcher die Sache umkehrt und statt: *καὶ οὐ κατενόησε, ἀσθενήσας τῇ πίστει* vielmehr: *καὶ οὐκ ἠσθένησε τῇ πίστει, κατανοήσας* übersetzt, u. s. w. die eine Negation wohl wegbleiben können; aber dann hätte es nothwendig heissen müssen: *καὶ οὐκ ἀσθενήσας κατενόησε* und *οὐ* würde sich dann, nachdem *ἀσθενήσας κατενόησε* zu einem Begriffe vereinigt worden, auf beide Wörter zu gleicher Zeit beziehen. Wollten wir: *μὴ ἀσθενήσας κατενόησε* schreiben, so würde *μή* natürlich zu *ἀσθενήσας* gezogen werden müssen und wir erhielten nach mehreren nicht zu verachtenden Autoritäten, welche nach Ph. das *οὐ* im Hinblick auf 1 Mos. 17, 17. weggelassen hätten und denen Lehm. gefolgt ist, den Satz: „und, obgleich nicht schwach am Glauben, achtete er dennoch auf u. s. w.“, den wir freilich nicht gebrauchen könnten, ohne hinter *κατενόησε* ein *μέν* zu setzen. Indessen liesse sich allerdings auch eine Auffassung denken, wobei wir mit Hinweglassung des *οὐ* des *μέν* entrathen könnten: „ohne schwach zu werden betrachtete er u. s. w.“ d. h. war er im Stande zu betrachten, da wir dann das folgende *δέ* dem *μή* entgegensetzen müssten; allein dann würden wir für das *partic. aor.* *ἀσθενήσας* einen andern Ausdruck, etwa: *ἀσθενῶν* oder *εἰς*

ἀσθένειαν μεταβάλλων u. s. w. verlangen. Am Besten aber wird dieser Gedanke vom Syrer gegeben. Jetzt gehören μὴ ἀσθεν. und οὐ κατενόησε zusammen und die Negationen haben daher jede ihre besondere Bestimmung, wie Herod. 4, 64 in. 6, 133 f. Plut. Mor. III. S. 26 m. Plat. VI. Alc. II. S. 51 m. Jos. Antt. II. 6 §. 5 S. 81 m. u. s. w. κατανοεῖν wird grösstentheils „bemerken" übersetzt, Fr. giebt ihm die Bedeut.: *nimium perpendere* oder *unice animaduertere*, welche darin nicht liegt; der Syr., wie wir gesehen haben: „betrachtete"; Lth.: „sahe auch nicht an", d. W., Klln., M., Rck., Ph., Thl. V., A.: „er beachtete nicht" d. h. er legte kein solches Gewicht darauf, dass er dadurch zu Zweifeln hätte veranlasst werden können. Allein κατανοέω heisst nach seiner Herkunft von νοέω cf. Cap. 1, 20. sowohl in den Classikern, wie im N. T. und bei Josephus nur: *cognoscere* und daraus liesse sich dann die Bedeutung: bemerken, wahrnehmen, gewahren, herleiten. που bei Zahlen: ungefähr, etwa, bei cf. Arr. IV, 26: ἑπτα που u. s. w.; denn Abr. war nicht gerade hundert, sondern neun und neunzig Jahre alt. Wegen νεκρόω cf. Plut. Mor. V. S. 38 f. und Luc. II. uerr. hist. S. 185 f.: ἀπενενέκρωτο. ἤδη, welches in einigen *mss.*, Syr. u. s. w. fehlt, scheint d. W. ein Einschiebsel zu sein und ist von Lchm. als verdächtig eingeklammert, von Fr. weggelassen worden. Seine Angemessenheit kann gewiss Niemand in Abrede stellen. In v. 20. εἰς von τῇ ἀπιστίᾳ und τῇ πίστει gleichmässig abhangen zu lassen, wird durch den Gegensatz erleichtert und durch die sonst nicht zu erklärende Voranstellung gerathen; mit Rck. anzunehmen, der Ap. habe eigentlich schreiben wollen: εἰς δέ τ. ἐπαγγελ. τ. θεοῦ ἐπίστευσε μὴ διακρινόμενος, aus Liebe zu Gegensätzen habe er aber seinen Vorsatz geändert, wäre ein nicht zu rechtfertigender Nothbehelf, da wir im Gegentheil annehmen sollen, der Ap. habe geschrieben, was und wie er eben habe schreiben wollen. Man wird daher entweder mit d. W., A. mit Vergleichung von Act. 25, 20 : ἀπορούμενος εἰς und der bei den Class. vorkommenden Redensarten θαυμάζειν, λοιδορεῖν, διαβάλλειν u. s. w. εἴς τι (cf. das bei Cap. 3, 25. zu πρός und εἰς Gesagte) mit d. W., Ph., (Thl. V. macht nicht klar, was er gemeint hat) übersetzen müssen: „er zweifelte nicht in Beziehung auf", oder, da εἰς auch eine feindliche Richtung anzeigt: er stritt nicht gegen die Verheissung", und ich möchte jener Fassung den Vorzug geben, weil sie zu gleicher Zeit die Beziehung von ἀπιστίᾳ und πίστει

darauf zulässt. *διακρίνεσθαι* Med., bei den Class. und Joseph. gew.: streiten, im N. T., auf den innern Kampf der Sele angewandt, nicht selten: zweifeln z. B. Mtth. 21, 21. Mc. 11, 23. Act. 10, 20. 11, 12. Rom. 14, 23. Jac. 1, 6. Jud. v. 22. Die von Crn. a. Lp. vorgeschlagene Bedeutung: *diiudicare*, *disquirere*, *quomodo id fieri possit*, ist nicht nachzuweisen. Der Art. vor *ἀπιστίᾳ* würde, wiewohl ich die für den Fall seiner Setzung von Rck. zur Nothwendigkeit gemachte, aber von ihm als wahr nicht anerkannte, Annahme einer angebornen *ἀπιστία* in jedem Menschen, so fern wir uns vorläufig auf die Neigung dazu beschränken wollen, gar nicht bestreiten will, ganz einfach in dem gewiss auch dem Ap. nicht unbekannt gebliebenen und von ihm als bekannt vorausgesetzten Erfahrungssatze, dass es gerade die *ἀπιστία* ist, von welcher überall die Zweifel ausgehen, seine vollständige Erklärung und Rechtfertigung finden. *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει* nach Rck., d. W., Ph., A.: „war stark am Glauben", wird sonst übersetzt: „stärkte sich" oder „machte sich stark durch den Glauben", wogegen aber Rck. mit Recht einwendet, dass hier nicht von der Wirkung, sondern von der Beschaffenheit des Glaubens gehandelt werde. Das Act. findet sich 2 Tim. 4, 17: *ὁ κύριος ἐνεδυνάμωσέ με.* Mag man aber übersetzen, wie man will, immer wird durch das Verb. die Thatsache bezeichnet werden, welche der Ap. im Sinne hat, und mit dem hier Gesagten wird Gen. 17, 17. nicht, wie dies Rck. meint und wenigstens theilweise auch Ph. zugiebt, in Widerspruch treten; denn abgesehen davon, dass der Verf. der Genesis nicht kann sich selbst widersprechen wollen, so sieht man leicht, dass, wenn Abr., welcher die Gen. 15, 5. gegebene Verheissung für durch die Geburt des Ismael bereits erfüllt ansah, die unter so misslichen Umständen wiederholte für ernstlich gemeint zu halten einen Augenblick ansteht, aber selbst diesen Zweifel, nicht an der Allmacht Gottes oder an der Wahrheit der gegebenen Verheissung, sondern, wie aus v. 18. ziemlich deutlich hervorgeht, nur an seinem eigenen richtigen Verständniss derselben, mit seiner Demüthigung vor dem, der sie giebt, verbindet, da um so weniger von Glaubensschwäche die Rede sein könne, als nach der nun in bestimmten Ausdrücken wiederholten Verkündigung der Geburt Isaaks der Patriarch seinen Glauben durch Vollführung des erhaltenen Befehls an den Tag legt. *δοὺς δόξαν τ. θεῷ.* Die Ehre, welche wir Gott geben können,

besteht in seiner Anerkennung nach seinem Wesen und seinen Eigenschaften, sei es im Herzen, sei es durch Wort oder That cf. Luc. 17, 18. Joh. 9, 24. Act. 12, 23. und im A. T. Jos. 7, 19., wo שִׂים־נָא כָבוֹד durch δὸς δόξαν und nachher וְתֶן־לוֹ תוֹדָה durch κ. δὸς τ. ἐξομολόγησιν, und Esr. 10, 11., wo תְּנוּ תוֹדָה durch δότε αἴνεσιν gegeben worden ist cf. Jos. de Macc. §. 1 f.: δόξαν διδόναι τῷ θεῷ. Worin aber die Anerkennung hier bestanden, zeigen die folgenden Worte: καὶ (dieses von mehreren abendländ. Mss., Vulg., It. u. s. w. weggelassene καὶ scheint nicht gut entbehrlich und ist auch von allen Kritikern beibehalten worden) πληροφορηθεὶς κ. τ. λ. und es ist also die innere Anerkennung oder die Ueberzeugung von Gottes Allmacht und Wahrhaftigkeit gemeint. So fern diese Ueberzeugung noch im Kampfe begriffen sich hervorarbeitet aus dem Mere der Zweifel, ist sie der Anfang des Glaubens, so fern sie überwunden hat, der Glaube selbst. πληροφορεῖν, welches ich weder in Profanscribenten, noch bei Josephus gefunden habe; doch wird aus Isocr. in Trapez. eine Stelle angeführt, heisst in den LXX.: erfüllen und daher im Pass.: von etwas voll sein z. B. Eccles. 8, 11., wo מָלֵא durch ἐπληροφορήθη übersetzt ist, und im N. T. im Act.: erfüllen 2 Tim. 4, 5., im Pass.: bestätigt, bewiesen werden Luc. 1, 1. 2 Tim. 4, 17. und: überzeugt sein Rom. 14, 5. Die letzte Bedeutung hier.

v. 22. διό kann sich auf die ganze Schilderung des Glaubens Abr.'s von v. 18. an, oder auch bloss auf die letzten Worte von v. 20: δοὺς δόξαν κ. τ. λ. beziehen; aber es ist kein Grund vorhanden, warum wir nicht die erstere Beziehung annehmen sollten, und es entspricht dieses διό genau dem κατέναντι οὗ v. 17., ist also zu übersetzen: „weshalb" d. h. wofür, zur Gnadenerweisung wofür. καὶ zeigt, dass der Erweis der göttlichen Gnade zum bewiesenen Glauben im Verhältniss stehe, d. h. dass die Zurechnung eine nach dem so eben geschilderten Glauben des Abr. von der göttlichen Gnade zu erwartende Folge ist; das Gerechnete ist aber entweder alles Vorhergehende von v. 18. an, oder die kurz vorher v. 20. genannte und aus v. 3. als eine anzurechnende hinlänglich bekannte πίστις, oder, weil das Vorhergehende doch nichts Anderes als eine Schilderung dieser

πίστις enthielt, die im Vorhergehenden geschilderte und zuletzt v. 20. genannte *πίστις*, indem bei *οἷς μέλλει λογισθῆναι* nothwendig dasselbe supplirt werden muss und doch unmöglich etwas Anderes als *πίστις*, nicht das Vorhergehende, sich allein auf Abr. Beziehende, supplirt werden kann. Der Ap. kehrt nun nicht etwa nach d. W., Thl., Ph., A. zu v. 3. zurück, weil er, wie aus dem ganzen Zusammenhange und insbesondere aus v. 9.: *λέγομεν γάρ, ὅτι ἐλογίσθη κ. τ. λ.* und aus v. 11: *εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς κ. τ. λ.* erhellt, noch gar nicht davon abgegangen war. Er hat in genauer Aufeinanderfolge gezeigt, zuerst, was er unter Zurechnung verstehe, dann, dass diese Zurechnung ohne Rücksicht sowohl auf Beschneidung wie auf Gesetz überhaupt erfolgt ist, damit sich ihrer die Kinder der Beschneidung und des Gesetzes als solche gar nicht, wohl aber ohne Beides alle Gläubige ohne Unterschied getrösten dürfen, endlich den Grund und die Beschaffenheit des rechtfertigenden Glaubens bei Abr. in grossen Zügen auseindergelegt; jetzt wird uns dieser Grund in seiner Anwendung auf die Thatsache der Auferstehung Jesu Christi, hinsichtlich deren Abr. uns Vorbild sein soll, als Bedingung genannt, unter welcher die Zurechnung zur Gerechtigkeit auch uns zu Theil werden soll.

v. 23. *δι᾽ αὐτόν*, seinetwegen. Ich habe schon oben Gelegenheit gehabt, zu bemerken, dass im Griech. *διά c. acc.* eigentlich nicht den Zweck, sondern die Veranlassung anzeigt, was aber freilich nicht hindert, dass zuweilen Zweck und Veranlassung zusammenfallen, daher jene Stelle im Sext. Emp., wo eben *τέλος* als Veranlassung gedacht wird. So ist es daher auch hier zu nehmen. *δι᾽ αὐτόν* heisst: er, d. h. sein Vortheil, Nutzen, und das heisst wieder entweder nach Rck., Thl. V.: „sein Ruhm, seine Verherrlichung", oder nach d. W.: „das für ihn abzulegende Zeugniss", oder nach Ph.: „die Kundgebung der Art und Weise, wie Abr. gerechtfertigt worden", und dann wird dem gegenüber *δι᾽ ἡμᾶς* heissen: wir d. h. unser Vortheil, Nutzen, nach Rck.: „unsre Belehrung, Ermunterung", nach d. W.: „das für uns abzulegende Zeugniss", nach Ph.: „die Kundgebung der Art und Weise, wie wir gerechtfertigt werden", ist die Veranlassung gewesen, warum es aufgeschrieben worden; allein es kann *δι᾽ αὐτὸν μόνον* auch wohl heissen: „um es auf ihn allein anzuwenden", und dann heisst *καὶ δι᾽ ἡμᾶς*: „um es auch auf uns

anzuwenden", und dass diese letzte Auffassung die richtige sei, zeigen die folgenden Worte: οἷς μέλλει λογισθῆναι, welche eben die Exposition des δι' ἡμᾶς enthalten cf. Orig. in Joh. tom. 1, 8. (T. IV. p. 6): ἐγράφη δὲ δι' ἡμᾶς. und 1 Cor. 9, 10: ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη. Was übrigens den Grund dieser Behauptung betrifft, so liegt er theils in der Sache selbst, theils in der damals angenommenen Geltung der heil. Schrift A. T. im Allgemeinen cf. 1 Cor. 10, 1—5. 6. 11., theils endlich in der Geltung Abr.'s als Stammvaters und als Vorbildes seines Volkes insbesondere. ἐγράφη sagt, dass es schon damals im göttlichen Plane gelegen.

v. 24. 25. Ueber δι' ἡμᾶς ist bereits beim vor. Verse das Nöthige bemerkt worden. μέλλει zeigt nicht nach Ph., Thl. V., A. die allg. Bestimmung an, abgesehen davon, ob sie bei Einzelnen bereits erreicht ist, und es ist wohl eben so ungehörig, es mit Bhm. für ἔμελλε zu nehmen, wie, es mit O. als vom Standpuncte Abr.'s aus geschrieben anzusehen, oder es mit Fr. auf die jenseit. Zukunft zu beziehen. Das Letzte widerspricht dem typischen Charakter der Zurechnung Abr.'s, welche eine diesseitige gewesen, das Dritte und, wie es verstanden sein will, das Zweite dem eigenthüml. Begriffe des μέλλειν, welches auf eine g a n z n a h e Zukunft weist cf. Aristot. Rhet. II, 5 in.: Ἔστω δὲ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ und gleich darauf: καὶ ταῦτα, ἂν μὴ πόῤῥω, ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνηται, ὥστε μέλλειν. Plat. I. apol. Socr. 30 in.: καὶ γάρ εἰμι ἤδη ἐνταῦθα, ἐν ᾧ μάλιστα ἄνθρωποι χρησμῳδοῦσιν, ὅταν μέλλωσιν ἀποθανεῖσθαι (und wenn dieses Verb. auch von der jenseit. Zukunft gebraucht wird, so soll das uns zum Beweise dienen, dass nach Gottes weiser Fügung die jenseit. Zukunft für eine ganz nahe gehalten wurde), das Erste der in den Worten: τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ κ. τ. λ. enthaltenen vollkommen ausreichenden Limitation. In μέλλειν liegt die Nähe und in der Nähe einerseits die Bereitschaft und andrerseits die Gewissheit, daher es vom Syrer durch ܥܬܝܕ *i. e. paratus sc. est Deus* (indem er λογίζεσθαι act. nimmt) gegeben wird cf. Job. 3, 8., wo LXX. הָעֲתִידִים durch ὁ μέλλων übersetzen, und in der Psch. Rom. 5, 14. 8, 18. u. s. w. In den Worten τοῖς πιστεύουσι kann nicht gut nach d. W., Rck., Ph., A. die B e d i n g u n g der Zurechnung ausgesprochen werden; denn die ist schon

im Zuzurechnenden enthalten, und was sollte das heissen: „der Glaube wird uns zugerechnet, wenn wir glauben?“ Der Glaube ist als Obj. der Zurechnung bereits bekannt, und es wird in diesen Worten nur gesagt, welcher Art dieser Glaube und dass er dem Inhalt nach dem Glauben Abr.'s ganz ähnlich ist, weshalb hier nicht ἐπὶ Ἰησοῦν, sondern ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰ. τ. κύρ. ἡμ. ἐκ νεκρ., und es ist nicht zu übersehen, dass ἐπί die Richtung auf den besondern Gegenstand anzeigt, welche der zur Gerechtigkeit führende Glaube haben soll. Der Sinn ist also: „auch uns, die wir glauben an Gott, welcher Jesum auferweckt hat, soll unser Glaube u. s. w.“ oder auch: „er, der Glaube, soll auch uns angerechnet werden, nehmlich der Glaube an den, welcher Jesum u. s. w.“, so dass die Worte τοῖς πιστεύουσιν κ. τ. λ. nur Exposition der πίστις sind. Die erstere Fassung ziehe ich vor und mache ausserdem darauf aufmerksam, dass in den Worten ἡμῖν τοῖς πιστεύουσιν κ. τ. λ. zugleich Bekenntniss und Anerkenntniss von Seiten des Ap. liegen.

Auch die Worte v. 25. werden mit Recht als noch zur Schilderung des rechtfertigenden Glaubens gehörig betrachtet; denn nur so erhalten sie erst ihre rechte Beziehung an dieser Stelle. Uebrigens wird in ihnen, wie schon oben in der betr. Stelle angedeutet, genau dasselbe ausgesprochen, was Cap. 3, 25. 26. etwas ausführlicher gesagt worden war, nur mit dem Unterschiede, dass hier, wo der scheinbare Widerspruch als bereits gelöst betrachtet wird, das Verhältniss des Einen zum Andern, der παράδοσις zur ἀνάστασις, nicht mehr, wie dort, in der Präp. πρός auch äusserlich hervortritt. Die göttliche Gerechtigkeit verlangt das Opfer um unsrer Sünden willen; unsre Rechtfertigung oder, wie einige wenige Mss. lesen, unsre Gerechtigkeit ist für die Thatsache der Auferstehung, auf welcher der anzurechnende Glaube ruht, die nothwendige Veranlassung. ὁ θάνατος oder τὸ αἷμα Ἰ. Χ. ist, das objective, ἡ πίστις das subjective Mittel der Rechtfertigung, und ἡ ἀνάστασις τοῦ κυρίου ist dasjenige, wodurch wir des Letzteren und dadurch denn auch des Ersteren theilhaftig werden, so dass es also hiemit nicht im Geringsten streitet, wenn nach Ph. die Schrift sonst überall den Tod Christi als Grund unsrer Rechtfertigung hinstellt Rom. 3, 24. 25. 5, 9. 2 Cor. 5, 21. Eph. 1, 7. 1 Joh. 1, 7. Dass der heil. Ap. Jes. 53. und darin besonders die Stelle: καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν v. 6. sehr genau gekannt, ist mir eben so gewiss,

wie, dass er sie auf Christum bezogen habe; aber dass er sie gerade hier habe anwenden wollen, würde ich mit Rck., Ph. gegen Fr. eher behaupten, wenn er, anstatt dass nur das einzige Wort παρεδόθη nicht einmal der Form, sondern nur dem Stamme nach gleich ist, etwa gesagt hätte: ὅν πακέδωκε κύριος ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν oder auch διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Dagegen scheint keine allzu grosse Sagacität dazu zu gehören, um aus den einleitenden Genitiven: θεοῦ, τοῦ ζωοποιοῦντος bis ὄντα, in welchen der Glaube an das Erste als Bedingung des Glaubens an das Letzte und der beiderseitige Glaube als Bedingung der Erlangung des Letzten dargestellt wird, verbunden mit der nun folgenden, die Worte τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς in ihrer Anwendung auf Abr.'s Glauben erläuternden, Schilderung, in welcher die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον und auf τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας zu richten, im Vergleich mit den Worten: τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τ. ἐγείρ. Ἰ. τ. κύρ. ἐκ νεκρῶν zu erkennen, dass zwischen dem Glauben Abr.'s und dem christlichen Glauben eine Parallele gezogen, ja, wenn wir das Vorhergehende und Nachfolgende mit in den Kreis der Betrachtung ziehen, dass auf beiden Seiten die gleiche Bedingung gestellt werde, um der im Glauben zu ergreifenden Verheissung theilhaftig zu werden. Wie Abr. sich in schwerem Kampfe zum Glauben an seine eigne und der Sarah Wiederbelebung als die Bedingung, unter welcher allein die Verheissung in Erfüllung gehen konnte, emporrang, und, als einmal die Bedingung geglaubt war, nun auch dem Glauben an die Verheissung und folglich auch ihrer Erfüllung nichts mehr im Wege stand, so müssen auch wir uns nur zu oft in mühevollem Ringen zum Glauben an die Auferstehung nicht des Herrn im Allgemeinen, sondern des um unsrer Sünden willen von Gott dahingegebenen Herrn als Bedingung der verheissenen Gerechtigkeit hindurcharbeiten, um mit dem Glauben an die Bedingung zum Glauben an das Bedingte, nehmlich dass Gott die Sünden, welche vorhanden, übersehen, und eine Gerechtigkeit, welche nicht wirklich ist, nennen könne, als ob sie wirklich wäre, und damit zur geistlichen Kindschaft Abr.'s emporzusteigen und so der Verheissung selbst theilhaftig zu werden.

FÜNFTES CAPITEL.

3. Die Frucht der Gerechtigkeit ist der Friede mit Gott.

Alles, was wir mit der Gerechtigkeit gewinnen, fasst der Ap. in das Eine: Friede mit Gott, zusammen, und beschreibt diesen Frieden 1) nach seiner Zukunft v. 1. 2. 2) nach seiner Tiefe v. 3. 4. und 3) nach seinem sichern Grunde v. 5–11.

„Nachdem wir also durch den Glauben gerecht ge- 1.
worden sind, haben wir Frieden mit Gott durch un-
sern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir auch 2.
vermittelst des Glaubens den Zugang zu dieser Gnade
erlangt haben, in welcher wir stehen und uns der Hoff-
nung auf die Herrlichkeit Gottes rühmen. Aber nicht 3.
allein das, sondern wir rühmen uns auch der Drang-
sale, weil wir wissen, dass die Drangsal Geduld, die 4.
Geduld aber Erfahrung, die Erfahrung aber Hoffnung zu
Wege bringt. Die Hoffnung aber täuscht nicht, weil die 5.
Liebe Gottes in unsern Herzen ausgegossen ist durch
den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist. Denn 6.
Christus ist, da wir selbst zu schwach waren, für uns

noch, (ja) nach der Zeit noch Gottlose gestorben.
7. Kaum wird nehmlich Jemand für einen Gerechten
sterben; denn freilich für sein eignes Beste möchte
8. wohl leicht Jemand selbst das Leben wagen. Gott legt
aber dadurch seine Liebe gegen uns an den Tag, dass
Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder
9. waren. Vielmehr werden wir also jetzt, nachdem wir
durch sein Blut gerecht geworden sind, durch ihn vor
10. dem Zorne errettet werden. Denn wenn wir, als wir
Feinde waren, durch den Tod seines Sohnes mit Gott
versöhnt worden sind, so werden wir vielmehr, nachdem
wir versöhnt worden, durch sein Leben errettet wer-
11. den; aber nicht allein das, sondern weil wir uns sogar
Gottes rühmen durch unsern Herrn Jesum Christum,
durch welchen wir jetzt die Versöhnung erlangt haben."

v. 1. Wenn der Ap. Cap. 3, 20. und 4, 24. durch das Fut. die Rechtfertigung als etwas erst zu Erlangendes oder erst Nachzuweisendes bezeichnet und nur Cap. 3. 23., wo er nach Zurückweisung aller Einwürfe sie selbst nach der Art und Weise ihres Zustandekommens beschreibt, sich des Präs. bedient: *δικαιούμενοι δωρεάν*, so erkennen wir hier aus dem Partic. des Aor. *δικαιωθέντες*, dass die Abhandlung, da die Gerechtigkeit nunmehr als etwas bereits Erlangtes betrachtet wird, für diesen Theil geschlossen ist und sich zunächst mit den Folgen der *δικαιοσύνη* beschäftigen kann. *οὖν* aber lässt uns eben die Rechtfertigung als Resultat des Vorhergehenden überhaupt oder wenigstens des letzten Theiles der Abhandlung Cap. 3. und 4. ansehen: „Nachdem wir also d. h. wie aus dem, was wir bisher gesagt haben, hervorgeht, gerecht geworden sind," knüpft aber sehr passend zugleich an den Schluss des vor. Cap.: *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* an, und giebt so gewissermassen die Erkl. dieser plötzlichen Verwandlung des Präs. ins Präteritum. *ἔχομεν*, wir haben Frieden cf. Act. 9, 31., verhält sich zu dem gleich folgenden *ἐσχήκαμεν*, wie der fortdauernde Besitz oder Genuss zum einmaligen Acte des Empfangens. Die Lesart *ἔχωμεν* für *ἔχομεν*

hat so bedeutende Autoritäten für sich, dass, wenn man nur diese auf beiden Seiten zählen und wägen wollte, die Entscheidung ziemlich schwer fallen dürfte und Lchm., Fr. haben sie aufgenommen. Die beiden syr. Uebersetzungen haben wohl nicht ἔχωμεν gelesen, wie Bg., Grsb. und die meisten Commentatoren, auch Rck., aber nicht d. W., in Betreff der Peschito bemerken; aber wenn Thl. II. dagegen einwendet, dass ܢܗܘܐ ܠܢ eben so gut ἔσται ἡμῖν, wie ἔστω ἡμῖν (das *est nobis* möchte ich so ohne Weiteres doch bezweifeln, indem ich, wo im Urtext nicht geradezu das Fut. steht, in der Peschito nur entweder ἵνα ἔχ., wie Mtth. 19, 16. Joh. 5, 40. 8, 6. 20, 41. Rom. 1, 13. cf. 2 Cor. 1, 9: ἵνα πεποιθότες ὦμεν, oder in derselben Bedeutung ἔχειν, wie Mtth. 14, 4. Act. 24, 16., immer also etwas wirklich Futures, durch das Fut. ausgedrückt finde) heissen könne, so ist das allerdings richtig; aber dann müssten der Syrer und Philox. entweder ἕξομεν oder σχήσομεν vor sich gehabt haben, was doch nirgend existirt, oder man sieht nicht ein, warum sie nicht hier, wie überall in gleichem Falle, ܐܝܬ ܠܢ, allenfalls, was ich aber für ἔχομεν nur einmal gefunden habe, ܗܘܐ ܠܢ geschrieben haben. Die Sache scheint mir vielmehr diese. Die Peschito hat ܢܗܘܐ ܠܢ geschrieben, nicht weil sie ἔχωμεν vorgefunden, sondern weil sie entweder den sich vorzugsweise auf die Zukunft beziehenden und für dieselbe wichtigen Gedanken des Ap. so am Besten auszudrücken meinte oder durchs Fut. die zuversichtliche Erwartung zu erkennen geben wollte. Aus falscher krit. Benutzung des Syr. ist dann die Lesart ἔχωμεν geworden und diese in Vereinigung mit dem Syr. oder für sich allein hat Philoxenus geleitet. Allein diese Lesart wird so wenig vom Zusammenhange gerechtfertigt, nimmt sich als Paränese an dieser Stelle (denn freilich im zweiten Theile unsres Briefes Cap. 6—8. wäre sie eher an ihrem Orte) so wunderlich aus, lässt so unwahrscheinlich das ganz neue Geschenk, das man erst kennen lernen will, und dessen Beschreibung man daher erwartet, sofort zum Gegenstand der Ermahnung benutzen, und macht so unpassend dasjenige, was wir so eben als ein Geschenk der göttlichen Gnade erkannt haben, von unserm Willen abhängig, dass wir sie billig selbst dann unberück-

sichtigt lassen müssten, wenn sich die Sprache selbst weniger entschieden dagegen erklärte. So aber müsste es, wenn man den Conj. festhalten und das Verb. als eine Aufforderung zur Beobachtung des Friedens von unsrer Seite enthaltend betrachten wollte, nicht ἔχωμεν sondern ἄγωμεν εἰρήνην heissen, da eine Vergleichung der betr. Stellen mit grosser Bestimmtheit ergiebt, dass sich εἰρ. ἔχ. zu εἰρ. ἄγ. so verhält, wie unser: Frieden haben d. h. von Andern in Frieden gelassen werden zu unserm: Frieden halten d. h. Andre in Frieden lassen, das Eine also pass., das Andre act. Bedeutung hat. Wenn wir die oben angeführte Stelle Act. 9, 31. oder Xen. H. Gr. III. 2, 1. mit Nic. Damasc. histor. S. 312 m. oder Polyb. IV. 16, 3. vergleichen, so muss uns der Unterschied sogleich einleuchten. Von besonders instructiven Stellen führe ich noch an Demosth. I. adu. Phil. I. S. 50 f. adu. Phil. II. S. 80 f. opp. πολεμῶμεν, εἰρ. ἄγ. Derselbe Gegensatz ib. or. d. Chers. S. 98 m. adu. Phil. III. S. 118 in. IV. S. 147 f. S. 160 f. Plut. Par. I. Thes. S. 6 in.: ἔσχ. εἰρ. κ. ἄδειαν u. s. w. Ausserdem vergleiche man wegen εἰρ. ἔχ. Plat. V. Resp. S. 185 f. Thucyd. 2, 65 in. S. 166 f. Polyb. IV. 15, 8. XXII. 24, 7. Plut. Par. IV. Lys. S. 176 f. VIII. Cic. S. 118 f. und wegen εἰρ. ἄγ. LXX. 2 Macc. 12, 12. Plat. IV. Polit. S. 281 m. V. Resp. S. 303 in. VI. Legg. S. 330 m. Xen. Hell. VI. 1, 6. Thucyd. 5, 48 m. Luc. II. S. 231 in. opp. παροξύνεται. ib. III. S. 221 f. S. 254 in. opp. ὑβρίζειν. Plut. Mor. II. S. 119 f.: πρὸς τ. νόμους εἰρ. ἄγ. d. h. die Gesetze nicht übertreten, während vorher Plat. V. Resp. S. 185 f.: ἐκ τ. νόμων εἰρ. πρὸς ἀλλήλους ἕξουσι heisst: sie werden von den Gesetzen gegen einander geschützt werden, und εἰρ. πρὸς τ. νόμους ἔχ. würde heissen: von den Gesetzen nichts zu fürchten haben. Jos. Antt. VIII. 15 §. 2. Macc. §. 4 in. u. s. w. Darnach werden wir denn auch Polyb. XVI. 27, 3. übersetzen müssen: „es steht ihm frei, mit den Röm. in Frieden zu leben oder den Friedenszustand in Beziehung auf sie aufrecht zu erhalten“ d. h. die Römer werden es so ansehen, als ob er keinen Krieg gegen sie führe ib. 34, 4., wo die letzten Worte, welche bedeuten: den andern Fall aber werden die Röm. als einen *casus belli* betrachten (und zwar soll dann die Sache nicht etwa so angesehen werden, als ob die Römer den Krieg begönnen, sondern als ob der Gegner den Frieden gebrochen hätte), zugleich zur Bestätigung der Erkl. der vor. Stelle dienen. Plut. Par. II. Per. S. 107 m.: „damit Alle ohne Besorgniss, behelligt zu werden,

schiffen und ihrerseits Frieden halten“: Arist. Eth. Nic. X. 7, 6: „wir führen nicht Krieg, um es immerfort zu thun, sondern, um späterhin Frieden halten zu können“ u. s. w. Eine ähnliche Bewandtniss, wie mit εἰρήνην ἔχ. und ἄγ., hat es mit σχολὴν, ἡσυχίαν, παῤῥησίαν u. s. w. ἔχ. und ἄγειν, nur dass der Unterschied da natürlich nicht so stark und deutlich und vielleicht überhaupt nicht immer hervortritt; indessen wird nach dem bisher Gesagten gewiss jedem einleuchten, warum Plut. Par. IV. Mar. S. 148 m.: κρύψειν αὐτὸν ἐν τόπῳ μᾶλλον ἡσυχ. ἔχοντι nicht ἄγοντι für ἔχοντι stehen könne cf. ib. III. Aem. P. S. 84 f. Darum erklärt sich Rck. II. S. 229. durchaus nicht entschieden genug, wenn er sagt: „ἔχ. εἰρ. wird; wenn der Ind. behalten wird, Frieden h a b e n bedeuten, wenn der Conj., Frieden h a l t e n. Dass es auch dieses könne, will ich zugeben, obwohl eigentlich εἰρηνεύειν oder ἄγ. εἰρ. dies bezeichnet“. Daher haben denn andre Erklärer versucht, die Lesart ἔχωμεν, ohne ihr die Bedeut. von ἄγωμεν zu geben, festzuhalten. Kpp. z. B. übersetzt: *fruamur pace*; aber obgleich sich der Ausdruck im Ind., wie in jener Stelle Act. 9, 31., ohne den Sinn zu beeinträchtigen, durch *pace frui* übersetzen lässt, so dient doch unsre Stelle eben nur zum Beweise, dass diese Bedeut. nur hineingetragen ist, indem εἰρ. ἔχωμεν eigentlich immer heissen würde: „wir wollen uns in unsrer Ruhe nicht stören lassen“. ἔχε εἰρ. könnte nach Thl. II. nur heissen sollen entweder: „erlange den Frieden“ oder „halte ihn fest“. Das Erstere möchte ich nicht aus dem von Rck. angegebenen Grunde, weil nehmlich im Vorhergehenden noch von keiner Feindseligkeit und von dem nun eingetretenen Frieden die Rede gewesen; denn mit der Sünde und der dadurch hervorgerufenen ὀργή ist allerdings die F e i n d s c h a f t und mit der Versöhnung, dem Glauben und der Gerechtigkeit ist der F r i e d e gegeben und der Letztere ist nur noch nicht früher wörtlich ausgesprochen, sondern vielmehr darum zurückweisen, weil wir nicht gut ermahnt werden können, das, was uns schon zu Theil geworden und wovon uns weiter nichts mehr als der Name fehlte, erst noch zu erlangen oder in Empfang zu nehmen. Uebrigens würde ἔχε εἰρ. eigentlich heissen: „Habe Frieden“ d. h. entweder: „sei im Besitz desselben“ cf. Plut. Mor. I. S. 271 in. oder: „da hast du ihn“ cf. Mtth. 27, 26. und Esth. 1, 11., und da sehe ich gar nicht, wie man das zum Gegenstand der Ermahnung machen soll. Das Letztere aber würde nicht ἔχωμεν, sondern κατέχωμεν heissen, wie

wenigstens aus allen von Schlsn. und Whl. angeführten Stellen, in welchen ἔχειν für κατέχειν stehen soll, ersichtlich ist; und gegen Beides ist zu erinnern, dass, wenn εἰρ. ἔχ. nicht εἰρ. ἄγ. heisst, es eben nur εἰρ. ἔχ. d. h. von Andern in Ruhe und Frieden gelassen werden heisst, und wir nicht befugt sind, bei einem so fest bestimmten und sich so durchgehend geltend machenden Ausdruck vom allg. Sprachgebrauch abzuweichen. Am Bestimmtesten haben sich Ph. II. und Thl. V. zu dieser Fassung bekannt. Was den Zusatz πρὸς τ. θεόν betrifft, so finden wir denselben unter den angeführten Beispielen bei εἰρ. ἔχ. Plat. V. Resp. S. 185 f. und bei εἰρ. ἄγ. LXX. 2 Macc. 12, 12. Polyb. XVI. 27, 3. Plut. Mor. II. S. 119 f. Jos. Antt. VIII. 15 §. 2. Ausserdem werden Herodian. 8, 7. 8. Diod. Sic. 21, 12. angegeben. Ueber die Bedeutung von πρός siehe das Betreffende bei Cap. 3, 26. εἰρήνη ist an sich nur Negation, Aufhebung oder Abwesenheit der ἔχθρα v. 10. und bezeichnet somit dasjenige Verhältniss zu Jemand, in welchem wir von ihm nichts Böses zu fürchten haben; aber so fern das ursprüngliche Verhältniss, sei es auf einer oder auf beiden Seiten, Vortheile und deren Gewährung oder Liebe und deren Erweisungen in sich schloss, so werden, da auch die ἔχθρα nur Negation ist, mit deren Aufhebung durch die εἰρήνη selbst schon unter Menschen die Vortheile mit ihrem Genusse, die Liebe mit ihren Erweisungen wieder in die gewohnten Rechte treten; und in so fern das ursprüngliche Verhältniss des Menschen zu seinem Gotte in der Gemeinschaft mit Ihm und in der Theilnahme an Seiner δόξα auch seine positive Seite hat, die durch die Sünde herbeigeführte ἔχθρα aber die Negation dieses ursprünglichen Verhältnisses ist, so wird mit der Negation der ἔχθρα das ursprüngliche Verhältniss zurückgeführt, und in so fern ist, positiv gefasst, εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν derjenige Zustand des durch den Glauben gerechtfertigten Menschen in welchem er, so weit dies der durch die Sünde verderbte und dem Tode verfallene irdische Theil gestattet, schon hier in die Gemeinschaft Gottes und die damit verbundene Seligkeit wieder eintritt, der vollkommenen Wiederherstellung in den ersten Stand und namentlich der Theilnahme an der δόξα aber entgegenhofft. So werden wir es erklärlich finden, dass der Ap., hierin genau dem Sprachgebrauche des Morgenländers folgend, den ganzen Segen der δικαίωσις in das eine Wort εἰρήνη zusammenfasst. διὰ τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ. Dass Christus nicht allein bei der Stiftung des Friedens mitge-

wirkt, sondern in seinem erhöhten Zustande fortwährend mitwirkt, dass derselbe erhalten und gefördert und dass wir endlich in seinen vollen Genuss gesetzt werden, ja dass eben seine Erhöhung die Bedingung seiner Mitwirkung ist, lehren Stellen, wie Mtth. 18, 20. 28, 18. 20. Mc. 16, 20. Joh. 16, 7. 14. Rom. 8, 34. u. s. w. und lehrt, wenn wir nicht willkührlich den Zusammenhang dieser Worte mit dem zunächst Folgenden zerreissen wollen, unser Ap. gerade in diesem Abschnitte v. 9. Denn dort sagt er ja eben, warum wir von Christo, wenn er durch seinen Tod den Frieden gestiftet hat, noch vielmehr durch sein Leben die Erhaltung desselben und folglich den Gewinn alles dessen, was er in sich schliesst, zu erwarten haben. Da dieser Friede aber nach seiner positiven Seite in seinen höchsten Gütern der Zukunft angehört, so besteht er in so fern *ἐπ᾽ ἐλπίδι*, und wenn wir durch sein dreifaches *καυχᾶσθαι* den heil. Ap. selbst uns leiten lassen, so wird er hier in dreifacher Beziehung betrachtet: nach seiner Zukunft, der *ἐλπίς τ. δόξης τ. θεοῦ;* nach seiner Tiefe, oder, wenn wir lieber wollen, nach seiner subjectiven Festigkeit: *ἐν ταῖς θλίψεσι*, und nach seinem Grunde oder seiner objectiven Festigkeit, der *ἀγάπη τ. θεοῦ*, oder vielmehr, was noch unmittelbarer, aber eben nur durch die Liebe uns erreichbar geworden ist: *ἐν θεῷ*.

v. 2. *προσαγωγή* steht Eph. 2, 18. mit dem Zusatze *πρὸς τὸν πατέρα* und ib. 3, 12. ohne weitere Bestimmung vom vertrauensvollen Nahen zu Gott z. B. im Gebet, aber beidemal mit *ἔχειν* und so, dass es eben so gut durch Zuführung, Einführung wie durch Zugang, Zutritt übersetzt werden kann. Von diesem vertrauensvollen Nahen zu Gott ist es von Oek., Wttst., Rch., Thl. II. auch hier genommen worden und *καί* soll dann etwas Höheres aus der *εἰρ.* erst Hervorgehendes einführen. Dann sieht man aber nicht ein, warum nicht *ἔχομεν*, wie in jenen beiden Stellen und hier v. 1., sondern *ἐσχήκαμεν;* ferner würden die Worte: *εἰς τ. χάρ. ταύτ.*, auf *πίστει* bezogen, wenn sich auch, was ich kaum bezweifeln möchte, die Verbindung derselben mit der dann als ächt vorausgesetzten Lesart *τῇ πίστει* als deren Obj. rechtfertigen liesse, ganz müssig stehen, indem z. B. Eph. 3, 22. *διὰ τ. πίστεως* zu demselben Zwecke vollkommen ausreicht; es liegt ausserdem im Begriffe der *προσαγωγή* an sich mehr der Weg zu einer Gnade als diese Gnade selbst und so

nimmt es auch der Ap. in den beiden angeführten Stellen; endlich geht, wie es mir scheint, aus den doch unstreitig zu χάρις gehörenden Worten: ἐν ᾗ ἑστήκ. κ. καυχώμεθα κ. τ. λ., oder, wenn wir auch vorläufig das Letzte für sich bestehen lassen wollen, schon allein aus dem von χάρις nicht zu trennenden ἐν ᾗ ἑστήκαμεν; denn zu προσαγωγή möchte es doch wohl schwerlich passen und zu πίστις kann es unmöglich gehören, weil sonst die hier nur als Mittel auftretende πίστις sich zu sehr in den Vordergrund drängen würde, hervor, dass nicht die προσαγωγή, sondern die χάρις Hauptsache ist. Daher verbinden wir besser προσαγωγὴν εἰς τ. χάριν ταύτην, so dass durch προσαγωγή nur der Weg zur χάρ. αὕτη angedeutet wird und τῇ πίστει ist, wenn es bleibt, das Mittel der Aneignung auf der Menschen Seite. Nun fragt sich, welches die χάρις αὕτη sei? Sml., dem wunderbarerweise Cap. 1, 5. einfällt, übersetzt: „die Gnade des Apostelamts“; Bz., der dann mit Recht den Hauptgedanken in den von καυχώμεθα geführten Satz legt: „die Hoffnung der ewigen Seligkeit“, ohne zu erklären, wie diese zuerst nur ἡ χάρ. αὕτ. und dann erst bei ihrem rechten Namen genannt werden könne; Chrys., Thphl., Fl., Wnz.: „die Heilswohlthaten überhaupt“, was αὕτη unerklärt lässt; Cal., Est., Chr. Schm., Rsnm., O., M., d. W.: „Rechtfertigung und Versöhnung“, Ph. die Erstere, was vielleicht eher ginge, wobei aber die Frage unbeantwortet bleibt, warum die Beziehung auf das Entferntere, bereits zur Genüge Exponirte, der auf das Nähere, einer Exposition Bedürftige, und warum die Beziehung auf das Mittel der auf den Zweck vorgezogen werden müsse; Rck., Klln.: „den Gnadenstand“, die χάρις von der εἰρ. so unterscheidend, dass jene das Positive, diese das Negative bezeichnet, ohne jedoch die Berechtigung zu einer solchen Unterscheidung und zur Herausnahme des ταύτην aus jeder Beziehung nachzuweisen; Fr. für den Fall, dass ἔχομεν gelesen wird: „das Evangelium“, woran Niemand denken kann. Billig fragt man bei der Rck.schen Erkl., wie der Ap. dazu kommen konnte, von der εἰρήνη, in welcher er dem aus dem A. in das N. T. übergegangenen Sprachgebrauch gemäss doch sonst mit Recht den Inbegriff aller göttlichen Wohlthaten sieht cf. Rom. 8, 6. 1 Thess. 5, 3. Phil. 4, 7., seiner Gewohnheit zuwider hier den Gnadenstand auszuschliessen; bei den meisten, warum von dem, was nach oder mit dem Frieden zugleich kommt, ἐσχήκαμεν und nicht wieder ἔχομεν, wie von der εἰρήνη v. 1.;

bei allen ohne Ausnahme aber nach der Berechtigung des Ap., so etwas schlechtweg durch ἡ χάρ. αὔτ. auszudrücken. Wenn wir auch zugeben wollten, dass allenfalls das Wort, worauf sich αὕτη bezieht, fehlen dürfte, so muss doch die Beziehung und zwar jedenfalls auf etwas eben Dagewesenes deutlich ausgedrückt sein, was, wie allein aus diesen vielen verschiedenen Erklärungen hervorgeht, hier nicht der Fall ist cf. 2 Cor. 8, 6. 7. 9, 12. 13. und Xen. H. Gr. III. 1, 5. 6. zweimal. 7., 10. 4, 25. und wenn Plut. Par. VII. Phoc. S. 98 f. steht: Δοτέον Φωκίωνι τ. χάριν ταύτ., so ist man keinen Augenblick in Zweifel, dass diese χάρις in τὸ μέν. κατὰ χώρ. ποιήσ. τ. διαλύσεις bestanden habe cf. Dion. Hal. A. R. IV, 66 f. V, 4. VII, 51 (S. 76 m.) 54 in. X, 49 in. 52. Lys. adu. Poliarch. f. accus. Epicr. f. (S. 239 in.), wo überall die Beziehung von ἡ χάρις αὕτη keinem Zweifel unterliegt. Dies Alles veranlasst mich, der für den Fall, dass wir ἔχωμεν lesen, auch von Fr. angenommenen, sonst aber freilich von ihm eine *frigida* gescholtenen Erkl. von Kpp., Mor., Thl. V. folgend, ἡ χάρις αὕτη einfach von nichts Anderem als der εἰρήνη selbst zu nehmen, welche, mag man Gnade, Gnadengabe oder Gnadenstand übersetzen, immer so wird heissen können und es ergiebt sich nun der sehr einfache Sinn: „Gerechtfertigt sind oder leben wir im Frieden mit Gott durch Christum, welcher denselben auch gestiftet oder erworben oder uns dazu geführt hat“, und dass dies das einzig Richtige sei, erhellt daraus, dass sich aus dem Folgenden als Zweck dieses Abschnittes der Beweis ergiebt, dass wir, nachdem wir durch Christum in den Friedensstand mit Gott zurückgekehrt sind, nun auch für die Zukunft von ihm nichts Böses zu erwarten haben d. h. dass wir im Frieden mit ihm bleiben werden. Zu dieser Erkl. bemerkt Rck., dass bei ihrer Annahme die von Fr. auch wirklich vorgezogene Lesart ἔχωμεν aus dem Grunde unvermeidlich sei, weil die andere „eine höchst abgeschmackte Wiederholung“ geben würde. Da muss ich nun aber aufrichtig gestehen, dass ich nicht sehe, wie zwischen den beiden Lesarten ein solcher Unterschied bestehen könne. Freilich, wenn ich sagen wollte: „Wir befinden uns im Besitz einer schönen Villa durch die Vermittelung eines Freundes, welcher sie uns auch gekauft hat“, oder: „Ich verdanke meine Gesundheit dem Doctor, welcher mir auch durch seine Kunst zu diesem Glücke verholfen hat“, so würde ich da zwar keine Wiederholung, sondern nur eine Erklärung sehen,

aber das auch nicht rechtfertigen können, weil jedesmal Eines und dasselbe auf beiden Seiten nur verschieden ausgedrückt ist; hier aber steht ja dem τ. προσαγωγὴν ἐσχηκέναι als dem Gelangtsein zum Frieden das ἔχειν als der fortdauernde Besitz oder die Erhaltung in demselben gegenüber und das sind zwei ganz verschiedene Dinge, welche daher sehr gut durch καί verbunden werden können. Dieses καί, welches, wie wir oben gesehen haben, von mehreren älteren und neueren Exegeten, denen wir noch Rck., Klln. hinzufügen müssen, als eine Steigerung anzeigend angesehen wird, soll nach Bz., Ph. zur Anreihung von etwas Neuem, nach M. zur Hervorhebung des Folgenden, wie unser „ja", Thl. V.: „ja eben", nach d. W. zur Bezeichnung der Angemessenheit des Grundes zur Folge dienen, und die Richtigkeit der letzten Auffassung wird erst bei der von mir gegebenen Erkl. von χάρ. αὕτη recht in die Augen fallen. Es hat ungefähr die Kraft, wie in dem Satze: „Er wird es dir erhalten, der es dir ja auch gegeben hat". Und damit würde der Ap. denn gleich zu Anfang das Thema bezeichnet haben, worüber er sich in diesem Abschnitte weiter verbreiten will, nehmlich die gerechte Erwartung, dass der, welcher aus Liebe zu den Feinden durch den Tod seines Sohnes den Frieden gestiftet hat, ihn nun, nachdem wir aus Feinden Freunde geworden, durch die Kraft seines Lebens auch erhalten werde. προσάγειν, zuführen, einführen z. B. einen Fremden bei einem Fürsten Xen. Cyr. I. 3, 8. und sonst ib. VIII. 4, 26. H. Gr. IV. 5, 6. aber auch als Neutr. Arr. V, 23 in. VI, 13 m. Daher προσαγωγή, Zuführung, Einführung ib. Cyr. VII. 5, 45. Thucyd. 1, 82. Arr. I, 20 f. und: Zugang Plut. Par. V. Luc. S. 48 in., in welcher Stelle die neutrale Bedeutung, obgleich auch in ihr die active immer zu Grunde liegt, wohl gesicherter ist als Herod. 2, 58. Hier ist das Wort vom freien Hinzutreten oder Nahen zu Gott mit Rücksicht auf die eben beschriebene Art und Weise, wie die Menschen mit Gott versöhnt werden, daher nicht ohne Einschluss der Passivität, gebraucht, indem es nicht ein Nahen auf eigene Hand, sondern eine Einführung durch Christum ist. Noch ist anzumerken, dass für das von einer nicht unbedeutenden Menge von Autoritäten weggelassene, aber hier ganz passende, τῇ πίστει auch διὰ τ. πίστεως hätte gesetzt werden können, wenn nicht schon ein anderes διά in dem Satze vorhanden wäre; aber wir haben diesen Dativ ja schon einmal gehabt

Cap. 4, 20. Durch die von mir gegebene Erkl. der *χάρ. αὐτ.* wird allein der Verwirrung vorgebeugt und wir befinden uns noch immer ohne alle Unterbrechung bei der *εἰρήνη*, von welcher als etwas ganz Neuem sich im Voraus erwarten liess, dass der Ap. sie nicht bloss nennen, sondern auch beschreiben und begründen würde. Zum Beweise, dass *ἔσχηκα* nicht bloss *habui*, sondern auch *nactus sum* heisse, beruft sich Rck. auf die auch von Schlrm., Wlf., Ast so verstandene Stelle Plat. I. apol. Socr. S. 45 f.: *τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα* cf. vorher: *ὅ ἐμοὶ πεποίηκε τό τε ὄνομα κ. τ. λ.* gegen Glck., M., Fr., welche nur die erste Bedeutung gelten lassen, und hat Wnz., d. W., Thl., A. auf seiner Seite. Wir können auch Herod. 6, 36: *ἔσχε τ. χώραν* ib. 137 in. Jos. Antt. XVIII. 5 §. 3 in. Plut. Par. II. Them. S. 20 m. vergleichen; aber gewiss ist, dass wir auch mit *habuimus* reichen werden; *ἐστήκαμεν* entweder bloss: „in deren Besitz wir sind“, oder, was wegen der gleich folgenden *θλίψεις* recht passend ist, mit auch von d. W., Thl., Ph., mit Verweisung auf 1 Cor. 15, 1. 2 Cor. 1, 24. 1 Petr. 5, 12., O., A., nur nicht von Rck. darauf gelegtem Nachdruck: „in welcher wir feststehen cf. auch Sext. Emp. Th. II. VIII. adu. Log. 427: *ὥσπερ γὰρ μέτρου μὴ ἑστῶτος ἀλλ' ἄλλοτ' ἄλλως μεταβαλλομένου, οὐδὲ τὸ μετρούμενον ἕστηκε* und Plat. VI. Legg. S. 369 in., wo *ἕστηκε* dem *κινεῖται* gegenübersteht. *καυχᾶσθαι* ist mehr als blosses Rühmen; es heisst hier: „stolz auf etwas sein“ in gutem Sinne und schliesst Freudigkeit in sich. Es steht, wie wir oben gesehen haben, bei den Class. *c. acc. abs.* cf. 2 Cor. 9, 3., und *c. dat.*, auch mit *εἰς* Arist. Polit. 5, 8 S. 180 in., im N. T. aber gew. mit *ἐν*, seltener mit *ὑπέρ*. Eine von Suidas aus Lykurg angeführte Stelle: *ἐφ' οἷς καυχᾷ, οἱ ἄλλοι αἰσχύνονται* lässt es, da die Attr. sowohl in *ἐπὶ τούτοις*, *ἅ*, wie in *ἐπὶ τούτοις*, *ἐφ' οἷς* aufgelöst werden könnte, ungewiss, ob *ἐπί* oder *acc. abs.* gebraucht worden sei; aber der Gebrauch von *ἐπί* ist, abgesehen von Sir. 30, 2., wohl durch die Bedeut. sowohl des Verb. wie der Präp. hinlänglich gesichert und die Abweichung vom gew. Sprachgebrauch hier vielleicht, wie Rck. meint, durch das eben dagewesene *ἐν*, vielleicht aber auch durch *ἐλπίδι*, vor welchem einmal *ἐπί* gewöhnlich ist, veranlasst worden. *ἐπί* wird hier das caussale Verhältniss, die Veranlassung zur *καύχησις* bezeichnen cf. das bei Cap. 5, 12. über *ἐπί* Gesagte. *ἡ δόξα τ. θεοῦ*, durch den Art. als etwas allg. Bekanntes und durch *ἐπ' ἐλπίδι* als etwas erst in jenem Leben

Erreichbares bezeichnet, kann wohl nur entweder die Herrlichkeit sein, welche Gott **hat** und welche der Christ entweder anschauen oder theilnehmend erlangen soll, oder die Herrlichkeit, welche Gott **giebt** cf. Cap. 3, 23.; doch wird die eine immer mehr oder weniger auch die andere sein. In jedem Falle gehört sie zur Wiederherstellung in den vorigen Stand, ist also Folge der *εἰρ. πρὸς τ. θεόν*, kann aber hienieden nicht selbst, sondern nur *ἐπ' ἐλπίδι* d. h. als Gegenstand der *ἐλπίς* dem Menschen zu Theil werden, nachdem sie ihm einmal durch die Sünde verloren gegangen. Der Satz *καὶ καυχώμεθα* wird von Fr. Ph., A. als selbstständiger Satz mit *εἰρήνην ἔχομεν*, von Wttst., M., Rck., A. als Fortsetzung des Relativsatzes mit *ἐν ᾗ ἑστήκαμεν* verbunden. Es lässt sich nicht leugnen, dass sich die letztere Verbindung als die natürlichere empfiehlt, dass der Relativsatz *ἐν ᾗ ἑστήκαμεν* bei der ersteren mehr zurücktreten würde, als sein wichtiger Inhalt erlaubt, und dass sich *ἑστήκ.* und *καυχώμ.* neben einander zwar nicht wie Grund und Folge, wie es Rck. nimmt; denn das Rühmen kommt nicht aus der Festigkeit, sondern Beides, Festigkeit und Rühmen, geht aus dem Zutritt zur *χάρις* d. h. zur *εἰρήνη* hervor, aber wie Hohes zu noch Höherem verhalten und also einen Klimax bilden.

Wollen wir uns nun noch den Zusammenhang des ganzen Abschnittes recht deutlich machen, so müssen wir auf den Inhalt von Cap. 3, 25. 26., wo die *δικαίωσις* durch das Blut Jesu Christi vermöge des Glaubens, und den von Cap. 4., wo das Verhältniss des Glaubens zur *δικαίωσις* auseindergesetzt worden war, noch einmal zurücksehen. Mit Bezugnahme auf das dort Gesagte fährt nun der Ap. im ersten Verse dieses Cap. fort: „Nachdem wir so vermöge des Glaubens die Rechtfertigung durch das Blut Jesu Christi uns angeeignet haben, *ἔχομεν εἰρήν. πρὸς τ. θεόν* d. h. befinden wir uns in Beziehung auf Gott im Stande des Friedens, welcher die *σωτηρία ἀπὸ τ. ὀργῆς*, und, weil die *ὀργή* nach ihrer einen Seite in der Entziehung der göttlichen Liebeserweisungen besteht, mit der *σωτηρία* davon auch zugleich die Rückkehr aller früheren Erweisungen seiner Liebe in sich schliesst. Das ist denn freilich etwas sehr Grosses und dem Ap. nicht zu verdenken, dass er dabei etwas länger verweilt. Er spricht, nach seiner Weise an *'Ιησοῦ Χριστοῦ* anknüpfend, zunächst in dem Satze: *δι' οὗ καὶ τ. προσαγωγὴν κ. τ. λ.* in ganz kurzer Behauptung die so natürlich scheinende Erwartung aus, dass jenes *ἔχομεν* durch

dieses ἐλάβομεν hinlänglich verbürgt sei, oder mit andern Worten, dass Er, durch welchen wir den Eintritt in den Friedenszustand erlangt haben, denselben uns auch erhalten werde. Allein diese Erwartung, wie natürlich sie auch erscheinen mag, erfordert und verdient doch eine weitere Begründung, da doch immer die Frage entstehen konnte und sich dem an den Folgen der Sünde theilweis noch immer leidenden Herzen von selbst aufdrängt, ob, was die Gnade Gottes gegeben, nicht wieder entrissen werden könne, oder ob die einmal erfolgte δικαίωσις auch die Abwendung der damals für nahe bevorstehend gehaltenen ὀργή und die Erlangung der ζωὴ αἰώνιος schon in sich schliesse. Darum giebt der Ap. diese Begründung, nachdem er zuvor in dem unmittelbar an ἐν ᾗ ἑστήκαμεν sich anschliessenden Satze κ. καυχώμ. κ. τ. λ. und dem folgenden ganz kurz das Glück dieses Friedens theils nach seiner Hoffnung für die Zukunft und theils nach seiner jeder äusseren Drangsal Trotz bietenden Stärke oder Tiefe in Beziehung auf die Gegenwart gepriesen, in v. 5—11. in der im Versöhnungstode Christi an den Tag tretenden Liebe Gottes, wobei es besonders zwei Hauptgedanken sind, auf welche er unsre Aufmerksamkeit richten will. Der erste ist dieser: Wenn Gott seinen Sohn aus Liebe zu uns Sündern dahingegeben hat, um uns gerecht zu machen, so werden wir um so weniger nun, nachdem wir gerecht geworden, seinen Zorn zu fürchten haben; und der zweite ist dieser: „Wenn der Tod Jesu Christi die Wirkung hatte, uns aus Feinden Gottes zu seinen Freunden zu machen, so werden wir um so mehr vom Leben Christi Errettung von allem Uebel zu erwarten haben, nachdem wir nun versöhnt sind. Ich denke, wenn wir es so fassen, muss uns der Zusammenhang klar und nicht mehr zweifelhaft sein, dass eben der Friede mit Gott der Gegenstand ist, welcher den Ap. in diesem ganzen Abschnitte von Anfang bis zu Ende beschäftigt.

v. 3. 4. *οὐ μόνον δὲ sc. καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τ. δόξ. τ. θεοῦ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσι.* Dieses *οὐ μόνον, ἀλλὰ καί* ist eine in den Briefen des heil. Ap. öfter vorkommende ellipt. Formel, zu welcher Rch. nach des Ap. eigener Anleitung 2 Cor. 7, 7., wo er aus dem Vorhergehenden *ἐν τῇ παρουσίᾳ* wiederholt und nur *παρεκάλεσε* auslässt, cf. Luc. I. Catapl. S. 364 m.: *οὐ μόνον δὲ τοῦτον, ἀλλὰ καί κ. τ. λ.* bemerkt, dass immer der letzte Hauptgedanke zu ergänzen ist. Sie findet sich ausser hier

noch v. 11. Cap, 8, 23. 9, 10. 2 Cor. 7, 7. 8, 19. Phil. 2, 27.; ausserdem vergleiche man als hieher gehörig Xen. Cyr. I. 6, 17. Plat. VI. Legg. S. 173 f. Luc. I. diall. mortt. 8. f. uitt. auct. 7. Dass uns das himmlische Gut als solches erscheint und zur höchsten Freude stimmt, war die eine Folge; dass aber selbst das Uebel zum Guten wird und uns mit Stolz und Freude erfüllt, ist die andre noch grössere Folge des Friedens mit Gott. *καυχώμεθα ἐν τ. θλίψεσι* kann möglicherweise heissen: „wir rühmen uns der Drangsale" und: „wir rühmen uns in den Drangsalen". Die letztere Auffassung ist die Klln.'s, die andre die von d. W., Rck., O., Thl., Ph. und fast allen übrigen Interpreten. Dass bei *καυχᾶσθαι* wie durch *ἐπί*, so durch *ἐν* das Obj. bezeichnet werde, ja dass die letztere Bezeichnung die gew. ist cf. 2 Cor. 10, 15. Gal. 6, 13., haben wir oben gesehen; aber *καυχᾶσθαι* steht auch ohne allen Beisatz 1 Cor. 1, 29. 4, 7. Eph. 2, 9. und *ἐν* steht local Jac. 4, 16. und 2 Cor. 5, 12. Auch der Gegensatz fehlt bei der letzten Erklärungsweise nicht, nur ist er ein andrer, indem bei der ersten die Drangsale der Hoffnung oder das Rühmen der Drangsale dem Rühmen der Hoffnung, bei der letzten aber das Rühmen der Hoffnung in Drangsalen dem Rühmen der Hoffnung überhaupt oder in guten Tagen entgegensteht; aber ohne Widerspruch ist der letzte Gegensatz der schwächere und es ist viel schwerer, sich der Drangsale selbst, als sich in Drangsalen der Hoffnung zu rühmen. Daher dürfte der ersten Auffassungsweise wohl der Vorzug gebühren und sehr schön sagt in dieser Beziehung Rck. vom Ap.: „nicht nur unerschrocken, nicht nur guten Muthes ist er, sondern wirklich froh, hochaufgerichteten Sinnes, ja er rechnet sichs zur Ehre, dass ihn die Trübsal trifft, die ihm ein sicheres Unterpfand geistiger Herrlichkeit wird, wie er sogleich erklärt." Auch dürfen wir nicht übersehen, dass sowohl beim ersten, wie beim dritten und letzten *καυχᾶσθαι* die Präpos. das Obj. bezeichnet, und dass es deshalb wahrscheinlich ist, dass dies auch beim zweiten der Fall sei. *εἰδότες* bis *ἐλπίδα*. Dieser Satz führt uns wieder zur *ἐλπίς* zurück, welche, wenn nicht die nehmliche, wie die *τῆς δόξης τ. θεοῦ*, doch sicher dieselbe in sich schliesst und, weil ja die *δόξα τ. θεοῦ* für den Christen das Höchste ist, wonach er streben und was er erlangen kann, immer darauf zurückkommt und darin culminirt. *εἰδότες* zeigt den Grund des Rühmens an und so wäre das Rühmen eine Folge

des Wissens, dass Trübsal nach den durchlaufenen Mittelgliedern Hoffnung erzeugt; aber in so fern die Hoffnung selbst allein auf dem Frieden mit Gott beruht, ist auch das Rühmen als mittelbar aus diesem hervorgegangen zu betrachten. Was die beiden Mittelglieder ὑπομονή und δοκιμή betrifft, so ist man über die Bedeutung des ersteren ziemlich einverstanden, obgleich man zwischen Geduld, wie es Lth. übersetzt, und Standhaftigkeit, was Thl., O., d. W., Ph. vorziehen, Rck. wenigstens mit hineinzuziehen scheint, einigermassen schwankt; aber wiewohl das Andere niemals fehlen wird, so ist doch das Erstere, das mit Ergebung Sichunterziehen und dabei doch derselbe bleiben, nach dem zu Cap. 2, 7. Gesagten nur in dem Worte eigentlich ausgedrückt und alle von Ph. für seine Meinung angezogene Stellen Cap. 2, 7. Mtth. 10, 22. 24, 13. 2 Tim. 2, 12. Hebr. 10, 36. können natürlich nichts beweisen. ὑπομονή, Geduld, Ergebung, Unterwerfung, wird, wenn auch vielleicht im Anfang noch mit Widerstreben, doch mit der Zeit immer mehr ein williges Sichhingeben in den höheren Willen werden. Ueber das zweite Mittelglied, die δοκιμή, gehen dagegen die Meinungen weiter auseinander, indem es von Lth., Clv., Spn.: Erfahrung, von Grt.: Selbstprüfung, von Rch., d. W.: Bewährung, von O., Rck., Thl., Ph.: Bewährtheit übersetzt wird. δοκιμή könnte nach seiner Verwandtschaft mit δοκιμάζω, welches im N. T. nur in den zwei Bedeutungen: prüfen und billigen vorkommt, aber bei den Profanscribenten ausserdem auch: loben Plut. Mor. II. S. 173 m., beweisen ib. V. S. 275 m. und bewähren Arist. Eth. Nic. VIII. 4, 3. Plut. Mor. IV. S. 344 m. heisst, und mit δόκιμος, einerseits die Handlung und zwar bei der Ungewissheit des Resultats 1) Prüfung oder Probe, ob etwas δόκιμον sei, und bei vorausgesetztem günstigem Resultat 2) Beweisführung, dass etwas δόκιμον sei, also Bewährung, andrerseits das Resultat der Prüfung und zwar im Einzelnen 3) Beweis, Probe, und im Allgemeinen 4) Bewährtheit, Erprobtheit, Probehaltigkeit sein. Die dritte Bedeutung scheint 2 Cor. 13, 3., die vierte ib. 2, 9. und Phil. 2, 22. gewiss zu sein; minder sicher sind 2 Cor. 8, 2., wo sich die erste am Meisten empfiehlt und ib. 9, 13., wo allenfalls auch die dritte Statt finden könnte. In den griech. Class. und im Josephus habe ich das Wort nicht gefunden, sondern nur in den Ersteren δοκιμασία und zwar Plut. Par. VII. Cleom. S. 216 f., wo es Prüfung, Xen. Polit. 3, 9., wo

es Musterung, Revue, und Arist. Eth. Nic. VIII. 12, 6., wo es Bewährtheit bedeutet. Es würde hiernach am Sichersten sein, in unsrer Stelle die vierte Bedeutung anzunehmen; aber bei ihr sowohl wie bei der zweiten würde nicht eigentlich von der Sache selbst, sondern von dem Bewusstsein derselben die Rede sein können, indem nicht die Bewährung oder die Bewährtheit selbst, sondern die Ueberzeugung, dass wir uns bewähren oder als bewährt erfunden worden, die Hoffnung in uns erzeugen und befestigen kann. Die erste Bedeutung kann hier gar nicht Statt finden; denn nicht die Geduld, sondern die Trübsal veranlasst die Prüfung. In der dritten dagegen, wenn wir sie auf Gott beziehen und als Beweis der göttlichen Hülfe und Gnade fassen, wird *δοκιμή* dem christlichen Dulder niemals fehlen und auf seiner Seite als Erfahrung göttlicher Hülfe und Gnade jederzeit zur Befestigung und Vermehrung seiner Hoffnung dienen; aber wir würden dann die Bezeichnung des Subjects vermissen und uns daher nur dann für sie entscheiden, wenn *δοκιμή* die Erfahrung selbst sein könnte. Erwägen wir nun, dass, wenn wir *δοκιμή* als Bewährtheit nehmen, diese immer nur als Bewusstsein der Bewährtheit und also ebenfalls nur als innere Erfahrung genommen werden kann, so scheint die Reihenfolge: Geduld, Erfahrung, dass Gott mit uns, und Hoffnung, vor der andern: Geduld, Bewusstsein unserer Bewährtheit und Hoffnung, den Vorzug zu verdienen. Wie dem aber auch sei, so werden wir zwar auf das jedesmalige Aufeinander und Auseinander der einzelnen Mittelglieder eben so wenig streng zu dringen haben, wie im *locus de ordine salutis* hinsichtlich der einzelnen Stücke; aber das jedesmalige Vorkommen aller wird der nicht in Abrede stellen, welcher berücksichtigt, dass von Christen die Rede ist und zwar von solchen Christen, welche in Folge der *εἰρήνη πρὸς τ. θεόν*, die sie erlangt haben, *καυχῶνται ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*.

v. 5., *ἡ δὲ ἐλπίς*, diese von Leiden gewirkte und auf die Herrlichkeit Gottes gerichtete; Thl., O., Rck.: „die so begründete," also für *αὕτη ἡ ἐλπίς*, was aber nach Rck. selbst nicht zu rechtfertigen; d. W.: „die Herrlichkeitshoffnung als solche," also genau die nehmliche, welche vorher *ἐλπ. τ. δόξ. τ. θεοῦ* genannt wurde, Fr., Ph.: „*spes, quam dixi.*" Gewiss kann an diesem Orte nur von der Hoffnung des Christen als Christen die Rede sein, und wenn der Ap. von ihr die *πίστις*, die *δικαιοσύνη*, die *εἰρήνη* als schon in dieser Zeit erreichbare Dinge ausnimmt, so kann er

als ihr Object nur das betrachten, was von den himmlischen Gütern dem Jenseit vorbehalten bleibt, und da er dies in das eine Wort δόξα zusammenfasst, so kann meines Erachtens eben nur jene ἐλπ. τ. δόξ. τ. θεοῦ gemeint sein. οὐ καταισχύνει, beschämt nicht, nehmlich dadurch, dass sie durch Nichtinerfüllunggehen täuscht, also so viel wie: „täuscht nicht" oder, wie Lth. übersetzt hat: „lässt nicht zu Schanden werden," in so fern nehmlich damit dasselbe gemeint ist cf. Dion. Hal. de Demosth. 4 m. 23 (S. 187 in.). Müssten wir nun die Worte οὐ καταισχύνει exclusiv auf die dereinstige Erfüllung in jenem Leben beziehen, so hätten wir abermals ein Beispiel, dass das Präs. von dem gebraucht wird, was erst in jenem Leben geschehen soll; aber es ist kein Grund vorhanden, warum wir ihr Wirken, warum wir die Sicherheit, die sie dem Pilgrim, die Kraft, die sie dem Kämpfer, den Trost, den sie dem Dulder darreicht, nicht auch schon für dieses Leben in Anspruch nehmen sollten und kräftiger erscheint die Berufung auf die Erfüllung diesseit. Darum würde ich lieber sagen: „sie lässt nicht im Stich," und fände dann die Erfüllung objectiv gesichert in den Acten, subjectiv im Bewusstsein der göttlichen Liebe, welches geweckt, erhalten und befruchtet wird durch den heil. Geist. ὅτι zeigt, dass der Grund unsrer Hoffnung, oder vielmehr, weil die Hoffnung eben nur als in dem εἰρήνην ἔχομεν enthalten dargestellt worden ist und diese εἰρήνη selbst hinsichtlich ihrer Festigkeit und Dauer einer tieferen Begründung bedurfte, der Grund der εἰρήνη angegeben werde. ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ kann an sich eben so wohl, wie Gottes Liebe zu uns, auch unsre Liebe zu Gott bezeichnen und von dieser haben es unter den Alten Thdrt., Aug., d. heil. Bernh., Ans., unter den Neueren Clmt., Kl., Glck., Hfm. genommen; Thm. Aq., Clxt. haben sogar beiderlei Liebe vereinigt gefunden; aber der ganze Zusammenhang und insbesondere γάρ, wodurch der ja nun folgende Beweis nicht unsrer Liebe zu Gott, sondern der Liebe Gottes zu uns eingeführt wird, machen es zur Nothwendigkeit, dass wir die Erstere darunter verstehen, wie es denn auch von den meisten älteren und von fast allen neueren Auslegern, namentlich Fr., Rck., O., d. W., Thl., Ph. nicht anders genommen worden ist, und es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass, wenn der Ap. von einem Ausgegossensein der Liebe Gottes zu uns in unsern Herzen redet, er damit nur meinen kann, dass in uns das Bewusstsein dieser Liebe Gottes zu uns durch den heil. Geist

geschaffen und zu einer unser ganzes Herz erfüllenden festen Ueberzeugung gemacht worden sei cf. Cap. 8, 15. 16. ἐκχέειν bezeichnet die reichliche Verbreitung und völlige Durchdringung cf. Act. 2, 17. 33. nach alttestamentlicher Vorstellung cf. Joel 3, 1: אֶשְׁפּוֹךְ אֶת־רוּחִי. Ist nun einmal τὸ πνεῦμα ἅγιον δοθὲν ἡμῖν, so ist es nicht mehr ausserhalb, sondern in uns und unsre Herzen sind der Schauplatz seines Wirkens; daher nicht εἰς τ. καρδίας, sondern ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Der Schluss aber ist dieser: Unsre Hoffnung, als Bestandtheil des Friedens mit Gott, ruht darum auf der göttlichen Liebe als auf sicherm Grunde, weil dieser Friede selbst die Frucht der göttlichen Liebe ist; denn hat Gott den Sünder so sehr geliebt, dass er ihn durch das theuerste Opfer gerecht gemacht und so den Frieden mit ihm gestiftet hat, so wird der nun Gerechtfertigte und durch die Rechtfertigung bereits zum Frieden Gelangte noch viel mehr nur Gutes von der göttlichen Liebe zu erwarten haben. γάρ zeigt, dass das Bewusstsein von der Liebe Gottes auf dem Folgenden als auf seinem sichern Grunde ruht. Warum ist unsre Hoffnung so fest, dass sie nicht täuschen kann? Antw. Weil wir das Bewusstsein der Liebe Gottes in unserm Herzen tragen v. 5. Und worauf gründet sich dieses Bewusstsein? Antw. Auf die Thatsache, dass Christus für die Sünder gestorben ist. v. 6. Auf diese Weise ist wohl der Zusammenhang mit dem, was vorangeht und was nachfolgt, gesichert.

v. 6. Für ἔτι γάρ findet sich in einigen Mss. εἴ γε γάρ, wenn nehmlich oder sintemal Christus u. s. w. und das liesse sich, wenn nicht zugleich γάρ vorhanden wäre, dem Sinne nach allenfalls verteidigen; dagegen giebt das anderwärts vorkommende εἰ δή, wenn also, keinen passenden Sinn und die Lesart εἰ γάρ würde nothwendig einen Nachsatz erfordern, der in συνίστησι δέ v. 8. wegen des δέ nicht enthalten sein kann und daher von Ust., nachdem er v. 7. 8. zur Parenthese gemacht, in v. 9. gesucht wird; aber dann wird ja der ganze Zusammenhang zerrissen, indem sich πολλῷ μᾶλλον v. 9. genau an das unmittelbar Vorhergehende anschliesst und gerade das, woraus die Schlüsse v. 9—11. gezogen werden sollen, zur Parenthese gemacht wird. Nicht besser ist es mit den Lesarten εἰ δὲ γάρ und ὅτι γάρ. Der Syrer hat ܐܢ ܕܝܢ d. h. εἰ δέ ohne γάρ. Fr. vermuthet statt des ersten ἔτι etwa ἤ τί, also: ἤ τί γάρ d. h. „oder warum ist denn Christus u. s. w.?“ aber wie ist da ein Zusammen-

hang herzustellen, wenn gesagt wird: „Die Hoffnung täuscht nicht, weil durch den heil. Geist Gottes Liebe in unsern Herzen ausgegossen ist,“ und es nun weiter heisst: „Oder warum ist denn Christus für die Sünder gestorben?“ Eher würde man die Fragen *ἱνατί* oder *εἰς τί* rechtfertigen können und beide finden sich wirklich in einem Par occident. Mss., wofür Vulg., It.: *ut quid?* aber auch diese Fragen kann man nicht recht an ihrer Stelle finden. Rck. schlägt in beiden Ausg. *καὶ γάρ* vor, was mit Ausnahme der ersten von allen Lesarten den leidlichsten Sinn geben würde, wenn es nur nicht gar zu willkührlich wäre, besonders, da auf dem alten *cod. A.* von dem ersten *ἔτι* das *τι* noch deutlich zu lesen ist und da, was besonders wichtig, die neuere syr. Uebersetzung, welche sich doch im Ganzen als zuverlässig zu erkennen giebt, ܟܒܪ ausdrücklich wiederholte. Noch viel willkührlicher aber und dazu viel unpassender ist das von Hfm. vorgeschlagene *τί γὰρ εἰ.* Die ungewöhnliche Stellung des ersten *ἔτι* und eben so das dieses erste überflüssig zu machen scheinende zweite *ἔτι* haben zu allen diesen Varianten aller Wahrscheinlichkeit nach die Veranlassung gegeben; indessen wird Beides weniger auffallend erscheinen, wenn wir, was auch aus der Wiederholung des *ἔτι* in v. 8. hervorzugehen scheint, annehmen, dass dem Ap. gerade auf dieses *ἔτι* hier am Meisten angekommen sei; doch würde in diesem Falle freilich, wie wir gleich sehen werden, das erste, wie das zweite *ἔτι* nur zu dem auf das zweite Folgenden gezogen werden können. Das erste *ἔτι* hat Fl.: überdies, Kpp.: ja sogar übersetzen wollen; aber abgesehen davon, dass eine solche Uebersetzung im Zusammenhange wenig Unterstützung findet, indem ja nicht gezeigt wird, was Gott überdies oder ja sogar, sondern was er einzig und allein gethan hat, um den Frieden zurückzuführen, so würde man nicht *ἔτι γάρ* sondern *ἔτι δέ* Xen. Mem. I. 2, 1. Thucyd. 2, 13. Jos. B. J. II. 10 §. 3 oder auch bloss *ἔτι* Arist. de an. II. 4, 13. de sens. opp. VII. S. 101 m. Eth. Nic. II, 1, 6. erwarten. Thl. II. übersetzt: „denn schon, als wir noch schwach waren“; aber *ἔτι* heisst nicht schon. Thl. V. endlich entscheidet sich mit Tschnd., Rch., M., d. W. für Streichung des zweiten *ἔτι* und erklärt die Voranstellung des ersten mit Bezugnahme auf Luc. 15, 20. aus rhetorischen Rücksichten, wiewohl die Voranstellung Regel ist und daher keiner Erkl. oder Ent-

schuldigung bedarf. Ph. im Ganzen eben so. Die Wiederholung eines Wortes kommt im Griech. äusserst häufig vor z. B. Luc. I. de sacriff. S. 292 in. de merc. condd. S. 384 in. IV. Demosth. encom. S. 314 m. Plat. VIII. Phaedr. S. 14 f. Soph. Ant. v. 1273. Plut. Mor. VI. S. 303 m. und besonders oft bei Demosthenes z. B. I. S. 41 m. S. 47 m. S. 49 m. S. 117 f. S. 147 f. S. 158 f. S. 188 f. S. 249 f. S. 259 f. S. 288 f. u. s. w. und wollen wir gerade, wie hier, ein doppeltes ἔτι: Herod. 2, 45 f., wo aber freilich jedes von beiden seine besondere Beziehung hat. In allen diesen Fällen aber liegt, wie man sieht, der von der Rhetorik jeder Sprache gerechtfertigten Wiederholung einfach die Absicht zu Grunde, das Wort als ganz besonders wichtig hervorzuheben, und wo hätten wir eine Stelle, welche dem Ap. mehr Veranlassung gegeben hätte, die Regeln der Rhetorik anzuwenden, als diese, welche die Grösse der göttlichen Liebe preist; und in dieser Stelle, wo hätten wir einen Umstand, welcher es mehr verdiente, betont zu werden, als ἔτι in der Verbindung mit ὑπὲρ ἀσεβῶν. Da sich nun sämmtliche Varianten sehr gut aus dem ersten ἔτι erklären lassen, das zweite aber hinlänglich als ächt verbürgt ist, so ist wohl der Vermuthung Raum gegeben, dass beide ächt seien und der Ap. das eine oder das andere nicht etwa aus Nachlässigkeit, wie d. W., Thl., Rck. für den Fall der Beibehaltung beider annehmen, sondern recht absichtlich beide gesetzt habe. Wenn es an sich unmöglich ist, mit einer Nachlässigkeit den Anfang zu machen, so zeigt ja im Gegentheil die Stellung des ersten seine hervorragende Bedeutung, und, was das zweite betrifft, so konnte es, wenn man das erste nicht auf ἀσθενῶν zu beziehen wenigstens in Versuchung gerathen sollte, nicht weggelassen werden. ἀσθενεῖς übersetzt Thl. I. mit Bz., Grt.: „von göttlichen Lebenskräften verlassen," Thl. II. V.: „von der Kraft des heil. Geistes entblösst;" Rsnm.: „unglückselig;" Clv., Chr. Schm., Whl.: „nichtswürdig;" Sml., Brtsch. nach Thphl.: „Sünder;" M., Glck., Rck. II.: „unfähig zum Guten;" Fr.: „geistig schwach;" Rch.: „sittlich schwach;" Ph.: „im Zustand der Hilflosigkeit und geistigen Verzagtheit als Folge der ἀσέβεια und ἁμαρτία" u. s. w. Die meisten von diesen Auffassungen finden ihre Erkl. in dem Bestreben, ἀσθενεῖς mit ἀσεβεῖς in diesem nehmlichen Verse und mit ἁμαρτωλοί v. 8. möglichst zu identificiren, da man im Gegentheil theils in dem dann das Nehmliche sagenden ἀσεβεῖς in einem und demselben

Verse, theils in seiner Stellung in den *genitt. abss.* eine recht deutliche Aufforderung hätte finden sollen, es davon zu unterscheiden; alle aber sind, obgleich man nicht leugnen kann, dass in so fern keine einzige unter ihnen ohne Wahrheit ist, als sie sämmtlich entweder den Grund oder die Folge der hier gemeinten ἀσθένεια angeben, weder sprachlich begründet, noch durch den Zusammenhang hinlänglich motivirt. Es hat auch nicht an solchen gefehlt, welche ἀσθενεῖς klein bedeuten lassen: *quum adhuc paruuli essemus*, und sogar Rck. I. bringt diese Erkl. als eine unter zweien zu wählende; aber ἀσθενής, obgleich ein sehr passendes Epitheton für kleine Kinder; denn wo fänden wir mehr Schwachheit als bei ihnen? kann doch an und für sich niemals klein und noch weniger kleine Kinder heissen cf. Jos. Antt. XII. 5 §. 2: διὰ τὸ τῶν Πτολεμ. κ. τ. λ.; auch dienen die *genn. abss.* nicht einfach zur Angabe der Zeit, sondern zur Erkl. und Begründung. κατὰ καιρὸν wird von Chrys., Thdrt., Pel., Lth., Clv., Seb. Schm., Er., Glck., Bnck. mit ὄντ. ἡμ. ἀσθ., dagegen von den Uebrigen und namentlich allen Neueren mit ὑπ. ἀσεβ. ἀπέθ. verbunden und kann in beiden Fällen heissen: der Zeit nach, der Zeit gemäss, wenn wir auf die Zeit Rücksicht nehmen cf. Plut. Par. IV. comp. Philop. c. Flam. S. 53 f.; aber mit dem Vorhergehenden verbunden, bringt es den sonderbaren Gedanken, dass wir zwar damals noch schwach waren, es aber jetzt nicht mehr sind, und zum Nachfolgenden gezogen, lässt es bei der bisherigen Interpretation die Frage nach dem eigentlichen Zweck dieses Zusatzes unbeantwortet. Daher Rck., d. W., Rch., Thl., Ph., A. in der letzteren Verbindung: zu der von Gott bestimmten Zeit, mit Berufung auf Num. 23, 23. Jes. 60, 20. Job. 5, 26. und mit Hinweisung auf Gal. 4, 4. Hebr. 9, 26.; aber die Stellen des N. T. zeigen eben nur, dass Christus zu einer von Gott vorherbestimmten Zeit erschienen ist, aber nicht, dass κατὰ καιρὸν zu einer bestimmten Zeit bedeute, und von denen des A. T. könnten nur die beiden ersten, in denen כָּעֵת und בְּעִתָּהּ durch κατὰ καιρὸν gegeben sind, dies bedeuten, ohne eine andere Erklärung auszuschliessen. Hier aber fordert nichts in der ganzen Umgebung zu einer solchen Auffassung auf und der Gedanke liegt dem Ap. zu fern und würde eher die Aufmerksamkeit theilen, wo er dieselbe ungetheilt auf den einen Gedanken richten will, dass Chr. für uns ἀσεβεῖς, für uns ἁμαρτωλούς, also für ἔτι ἐχθρούς gestorben ist. Rck. legt in

diesen Ausdruck noch das besondere Bestreben des Ap., zu zeigen, dass Christi Tod nicht dessen eignes Werk, sondern von Gott angeordnet worden, was aber in dem Ausdruck gar nicht liegen kann, indem ja die Zeit eben so gut von Christo wie von Gott gewählt sein konnte cf. Joh. 10, 18. Klln., M., *ἔτι* mit *κατὰ καιρόν* verbindend: „noch zur rechten Zeit" d. h. sonst wäre es zu spät gewesen, und der Erstere weist auf die nahe bevorstehende *ὀργή*, der Letztere auf die nunmehr beendigte Zeit der *πάρεσις τ. προγεγονότ. ἁμαρτημ.*; aber wenn auch diese oder eine ähnliche Bedeutung in einer oder der andern Stelle in dem Ausdruck zu liegen scheint, wie Plut. Par. V. Luc. S. 49 f., wo *οὐ κατὰ καιρὸν ἥκειν* durch: nicht zur rechten oder gelegenen Zeit kommen übersetzt einen ganz passenden Sinn geben würde, so heisst *κατὰ καιρόν* doch auch da eigentlich: der zu einem gewissen Zwecke, hier zur Audienz, zum Empfange bestimmten Zeit gemäss, und der Grieche hat für unsern Begriff zur rechten Zeit d. h. zu der von Jemand gewünschten oder zu einem Zwecke nothwendigen Zeit den Ausdruck *ἐν καιρῷ* (mit etwas veränderter Vorstellung *πρὸς καιρόν*), wie eine Vergleichung folgender Stellen, für *ἐν καιρῷ* Xen. Cyr. VI. 1, 38. Plat. VI. Legg. S. 401 in. Plut. Par. II. Cam. S. 9 f. S. 62 in. VIII. Ant. S. 234 m. Luc. III. S. 46 in. S. 119 in. S. 232 m. und für *κατὰ καιρόν* Herod. 1, 30. S. 17 m. Plat. VI. Legg. S. 10 in. Plut. Par. III. Aem. P. S. 43 f. IV. comp. Phil. c. Flam. S. 53 f. IX. Oth. S. 203 f. Luc. II. S. 274 m. lehren dürfte. Auch scheint, dass die Zeit des Todes Christi die rechte gewesen sein müsse, sich so sehr von sich selbst zu verstehen, dass man den Zweck der ausdrücklichen Erwähnung nicht recht einsieht, wenn nicht gerade von der göttlichen Weisheit die Rede ist. Dies Alles veranlasst mich, beide *ἔτι* auf *ὑπὲρ ἀσεβῶν* zu beziehen und mir die Sache so zu denken. Ganz einfach würde der Satz so gelautet haben: *ἔτι γὰρ ὑπὲρ ἀσεβῶν Χριστὸς ἀπέθανε*; aber, was des Ap. Sele am Meisten beschäftigt, das auf die Zeit der *ἀσέβεια* zu beziehende *ἔτι*, wodurch er ausdrücken will, dass wir von unsrer Seite nichts gethan haben, was ihn zum Erweise seiner Liebe hätte bewegen oder was gar das *κατὰ χάριν* Cap. 4, 4. in ein *κατὰ ὀφείλημα* hätte verwandeln können, wiederholt er: *ἔτι γὰρ Χριστὸς, ἔτι ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε*, und entweder, um die göttliche Liebe noch mehr zu preisen, oder, weil dieser Preis schon *satis superque* in dem *ὑπὲρ*

ἀσεβῶν ἀπέθανε enthalten ist, besser und richtiger, um die Nothwendigkeit des ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀποθανεῖν darzulegen, unterbricht er den Satz und schiebt die Worte: ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν hinein. Dann wird ἀσθενής, da sich die Schwäche auf ein bestimmtes zu erreichendes Ziel bezieht, am Besten durch „zu schwach“ übersetzt werden können und der ganze Zwischensatz dasselbe besagen, was wir sonst mit den Worten: „da wir uns selbst zu helfen unvermögend waren“ auszudrücken pflegen und was der Ap. Cap. 8, 3. 4. mit andern Worten und ausdrücklicher wiederholt. So hatte es Rck. I. genommen und so nehmen es d. W., Klln. im Gegensatz zur helfenden Liebe Gottes. Dass aber ἀσθενής die Bedeutung des Ungenügenden in Beziehung auf die Erreichung eines bestimmten Zweckes habe, also relativ eine zu grosse Schwäche anzeige, besonders in der Verbindung mit πρός oder mit einem folgenden Inf., aber auch ohne weiteren Beisatz, wird aus folgenden Stellen deutlich werden: Plut. Par. VI. Pomp. S. 136 m., wo ἀσθενής dem ἱκανός entgegensteht. Luc. II. amorr. S. 384 m. Jos. Antt. III. 1 §. 3. mit φέρειν. 7 §. 5: ἐνεγκεῖν. IV. 8 §. 45: ἀσθενοῖεν λαβεῖν. VI. 14 §. 7: ἀποκτεῖναι αὐτόν VII. 14 §. 3: πρὸς τὰ ἀφροδίσια. X. 10 §. 5 f. vom Feuer: καίειν. ib. B. J. I. 3 §. 1: ἀσθενήσῃ. II. 15 §. 5: διακόψαι ἀσθενήσαντες. VII. 2 §. 2: ἀσθενήσει. Sext. Emp. Th. II. VII. adu. Log. 195: πρὸς διάγνωσιν. VIII. adu. Log. 370: πρὸς πίστιν u. s. w. Daher wird denn diese Bedeutung dem Worte in unsrer Stelle nicht bestritten werden können, wo die Beziehung in dem bezeichneten Zwecke nicht fehlt. Von demselben Gesichtspuncte aus betrachtet, von welchem ἔτι hier in der Bedeutsamkeit obenan steht, wird es auch nicht schwer fallen, mit Fr. κατὰ καιρόν als das zweite ἔτι ergänzend oder verstärkend, oder, wie ich es lieber fasse, hervorhebend und die Aufmerksamkeit auf dasselbe lenkend anzusehen: „der Zeit nach noch“ oder: „wenn wir auf die Zeit sehen, noch“; und die Auslassung eines zweiten ἡμῶν vor ἀσεβῶν darf wohl um so weniger auffallen, als es ja einmal wirklich steht und daher nicht gut wiederholt werden konnte, ohne es zum Nachtheil von ἀσεβῶν zur Ungebühr hervorzuheben. So erhalten wir denn den Satz: „Denn, da wir uns selbst zu helfen zu schwach waren, ist Christus für uns, auf die Zeit gesehen, noch Gottlose gestorben“, wobei freilich im Griechischen leichter als im Deutschen die Wiederholung des ἔτι Statt finden konnte. Noch ist in Betreff des ὑπέρ zu be-

merken, dass Fr. und Rck., welchen sich Wnz., O., Ph. angeschlossen haben, gegen die übrigen Interpreten, unter denen sich jedoch nur M. recht bestimmt erklärt, in dieser Präp. mit Bezugnahme auf Gal. 3, 13. 2 Cor. 5, 14. die Vorstellung der Stellvertretung finden. Thl. hat sich selbst in der neuesten Ausgabe seines Commentars über diesen Punkt nicht ausgelassen; d. W. will sie nicht gelten lassen. Für einen Beweis im strengen Sinne des Worts kann unsre Stelle nicht angesehen werden, wie ja auch Rck. ausdrücklich die Möglichkeit der andern Erkl.: für d. h. zum Besten zugiebt; aber so gewiss diese Stellvertretung Lehre des Ap. ist, so gewiss muss er sie auch in dieser Stelle und in ihr ganz besonders vor Augen gehabt haben.

v. 7. Der folgende Satz ist Erklärung von v. 5. 6., indem er zeigt, in wie fern wir v. 6. als Beweis von v. 5. zu betrachten haben: Warum müssen wir das Sterben Christi für die Sünder als Beweis der göttlichen Liebe ansehen? Antw. Weil kaum Jemand u. s. w. Was nun aber die beiden Kommata von *μόλις* bis *ἀποθανεῖν* betrifft, so hat es den Auslegern viele Schwierigkeiten gemacht, einen passenden Unterschied zwischen *ὑπὲρ δικαίου* und *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* herauszufinden und eine ganze Reihe von Auslegern: Chrys., Thdrt., Clv., Bz., Wll., Hm., Cal., S. Schm., Spen., Fr. nehmen, am Erfolge verzweifelnd, gar keinen Unterschied an und lassen sich lieber den Ap. in demselben Athem widersprechen: „Kaum möchte Jemand für einen Gerechten sterben; aber doch möchte vielleicht Jemand für einen Gerechten sterben" nicht zu gedenken, dass dann das zweite *γάρ* eine ihm fremde Bedeutung erhielte, und auch Fr., welcher den zweiten Satz zu einer Erkl. oder Rechtfertigung des im ersten gebrauchten *μόλις* dienen lässt: „*Vix enim pro uiro honesto mortem aliquis oppetet, nam pro uiro honesto fortasse aliquis mori denique sustinet*", fordert zu der Frage auf, warum der zweite Satz nicht überhaupt ganz weggeblieben sei? Andre, wie Schlsn. lassen nach dem Vorgange des Syrers: ܡܛܠ ܪ̈ܫܝܥܐ und Arb. Erp. دُونَ الأَشْرَارِ d. h. *ὑπὲρ ἀδίκων*, *δίκαιος* mit Ergänzung von *θανάτου* sein gerades Gegentheil bedeuten und werden, abgesehen von allem Uebrigen, nicht gewahr, dass sie dadurch den Preis der im Opfertode Christi zu erkennenden göttlichen Liebe, welchen der Ap. doch offenbar erheben will, nur herab-

drücken können. Gewöhnlich ist *ἄξιος θανάτου* Plut. Par. III. Cat. Mai. S. 239 m. Demosth. I. S. 181 m. und f.; *δίκαιος* in der Bedeut. *dignus aliqua re* steht in der Regel *c. inf.*, wie Plat. VII. symp. S. 209 in. Demosth. I. cor. S. 314 in. S. 335 f. Plut. Mor. III. S. 161 in. Luc. I. Pisc. S. 317 m. S. 321 in.: *δίκ. ἂν εἴης ἀποθανεῖν*, und jene Uebersetzer werden, wenn sie überhaupt ergänzt haben, nicht *θανάτου*, sondern aus nächster Nähe *ἀποθανεῖν* supplirt haben; indessen kommt doch auch *δίκ. c. gen.* vor Jos. Antt. V. 4 §. 3: *ἐπαίνου δίκαιος* und es kann daher in grammat. Beziehung nur bestritten werden, dass *δίκαιος* an und für sich so viel wie *δίκαιος θανάτου* heissen oder dass man den zugehörigen Genitiv so nach Belieben weglassen und suppliren könne. Noch Andre finden entweder, wie Hier., Lth., Er. in *δίκαιον* das Rechte, die Pflicht und in *ἀγαθόν* das Gute oder auch den Guten, oder, wie Bg., Glck., Kl., in *δίκαιος* den gesetzlich Unsträflichen und in *ὁ ἀγαθός* den vollkommen Guten, oder mit den Engländern Kntchb., Hmm. in *δίκαιος* den Gerechten und in *ὁ ἀγαθός* den Wohlthäter und diese letzte Auffassung hat die meisten Anhänger gefunden. Allein, was dieses Letzte betrifft, so folgt erstlich aus Stellen, wie Xen. Cyr. III. 3, 4. Ael. V. H. 3, 17 in., wo meine Ausg. übrigens nicht *ἀγαθός* sondern *ἀγαθόν* hat, Cic. off. 3, 15: *si uir bonus is est, qui prodest* etc., und dies sind die class. Stellen, worauf man sich beruft, und ich will noch Xen. Hell. VII. 3, 12: *οἱ πλεῖστοι ὁρίζονται τ. εὐεργέτας αὐτῶν ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι* hinzufügen, eben so wenig, dass *ἀγαθός* einen Wohlthäter bedeutet, wie es folgen würde, wenn etwa das חָסִיד in jener bekannten Stelle der Pirke Aboth von einem Griechen durch *ἀγαθός* übersetzt worden wäre, oder wenn dasselbe Wort im A. T. wirklich diese Bedeutung hätte und von den LXX., was aber nicht der Fall ist, durch *ἀγαθός* gegeben würde. Sodann dürfte der Ap. den *ἀστόργοις*, *ἀσπόνδοις*, *ἀνελεήμοσι* Cap. 1, 31.; denn von dem, was durch Christum im Menschen gewirkt wird, kann hier nicht die Rede sein, wohl kaum so viel einräumen wollen, wie hier und in den vorhergehenden Erklärungen dem Menschen zugestanden wird. Was ferner *δίκαιος* unserm Ap. überall und namentlich in dieser ganzen Abhandlung bedeute, wissen wir, und da konnte er nicht gut über den *δίκαιος* einen Andern stellen. Ueberdies wird bei allen diesen Erklärungen der göttlichen Liebe in dem Masse abgebrochen, in welchem der menschlichen etwas zugestanden wird, und, was vorzugsweise zu beachten, wir haben

dann zwar zu ὑπὲρ δικαίου in ἔτι ἁμαρτ. ὄντ. ἡμῶν, aber nicht zu ὑπὲρ τ. ἀγαθοῦ in ὑπὲρ ἡμῶν den passenden Gegensatz. O. unterscheidet zwishen δίκ., welcher das Geforderte leistet, und ἀγαθ., welcher noch mehr thut, wogegen dieselben Ausstellungen zu machen sind. D. W., dem Ph., Thl. V. folgen, nur dass Ph. den Art. durch das Bekanntsein in der Familie, Gemeinde, Stadt u. s. w., Thl. V. durch die Rhetorik erklärt, ist δίκ. der Unschuldige, ἀγ. der edle, verehrte und geliebte Mann und in dieser Bedeut. findet er die Erkl. des Art.; aber begründen lässt sich diese Bedeut. von ἀγ. so wenig wie die des Wohlthäters, die beiden Begriffe δίκ. und ἀγ. sind nicht recht von einander geschieden, die Erfahrung und der hier beabsichtigte Preis der göttlichen Liebe streiten damit noch mehr als mit der Erkl. von Kntchb. und Hmm. Die Nichtbeachtung auf der einen Seite des Mangels und auf der andern des Vorhandenseins des Art. ist hauptsächlich daran Schuld, dass man entweder beide Adj. für *neutra*, oder beide für *masc.*, oder gar das erste für *neutr.* und das letzte für *masc.* genommen hat, da doch der Art. vor dem *neutr. sing.* cf. Plat. I. apol. Socr. S. 64 in.: ὑπὲρ τοῦ δικαίου V. Resp. S. 49 m. Herod. 1, 96. 2, 160. Xen. H. Gr. V. 4, 31. Polit. 1, 14. Demosth. I. S. 218 f. Jos. Antt. VI. 3 §. 2 f. VII. 7 §. 3. XVII. 10 §. 10. XVIII. 1 §. 5 in., wenn es abstract gefasst wird, eben so wenig fehlen, wie, wo das *masc.* zwar concret, aber ganz unbestimmt gedacht wird, gesetzt werden konnte cf. Plat. I. Phaed. S. 108 f., wo der Art. vor ἀγαθοῦ durch die Beziehung auf das vorhergegangene δεσπότου und Xen. Ages. 11, 8., wo er vor δικαίῳ und ἐλευθερίῳ als Bezeichnung von Abstracten vollkommen gerechtfertigt ist. Auch durch die von M. vorgeschlagene, aber zumal nach τάχα nicht zu gestattende Verwandlung des unbestimmten τὶς in das Fragwort wird nichts gebessert. Ohne allen Zweifel ist die von Rck. l. gegebene Erkl., wonach ὑπὲρ δικαίου: „für einen Gerechten," ὑπὲρ τ. ἀγαθοῦ: „für das Gute d. h. Vortheilhafte, Beste" bedeutet, die richtige: „Denn kaum wird Jemand für einen Gerechten sterben; denn für den eignen Vortheil wagt Jemand auch vielleicht das Leben," und es ist zu bedauern, dass diese nur von M. eines bedingten Beifalls sich erfreuende, dagegen von Fr. eine *infelicissima opinio* genannte Auffassung von ihrem eignen Urheber wieder verlassen worden ist, der Ausg. II. an die Stelle des Vortheilhaften, Besten das für das höchste Gut Erkannte gesetzt hat, welches, wie Thl. wohl nicht mit Unrecht bemerkt, im Tode

des Herrn in so fern seinen Gegensatz nicht findet, als auch dieser Tod nach seinem letzten Zwecke für nichts Anderes erfolgt ist, und ich füge hinzu, dass auch diese Auffassung dem Preise der göttlichen Liebe abdingt und dass der Beweis dafür fehlt, dass τὸ ἀγαθόν, sei es bei den Griechen, sei es im N. T., sei es bei unserm Ap., irgendwo das höchste Gut bedeutet. Die gegen Rck.'s frühere Erkl. von verschiedenen Seiten vorgebrachten und von Thl. II. aufgezählten Gründe sind folgende: 1) dass man den ἁμαρτωλοί gegenüber geneigt sein wird, sich unter του ἀγαθοῦ das concrete Subj. des Menschen zu denken; aber einerseits wäre das selbst den ἁμαρτωλοί gegenüber gar nicht nöthig; denn warum sollte man z. B. nicht den Tod fürs Vaterland dem für den König, die Liebe zur Freiheit der gegen die Eltern u. s. w. gegenüberstellen, ist's aber um so weniger, als ὑπὲρ τ. ἀγαθοῦ nicht dem ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν, sondern dem ὑπὲρ ἡμῶν entgegengesetzt ist, andrerseits würde der Art., da an ein bestimmtes Subj. nicht gedacht werden kann, das Wort als Masc. genommen, nur das abstracte Subj. einer bestimmten Art von Menschen bezeichnen können, wie oben ὁ δίκαιος, ὁ ἐλευθέριος, und man sieht dann nicht ein, warum nicht auch δίκαιος den Art. hat. 2) dass τοῦ ἀγ. dem δικαίου gegenüber nicht auf das Nützliche, sondern nur auf das sittlich Gute bezogen werden kann; aber dieser Einwand kann, wie mir deucht, wohl nicht schlagender widerlegt werden, als durch die Stelle Xen. Polit. resp. Ath. 1, 14: ἐν δὲ τοῖς δικαστηρίοις οὐ τοῦ δικαίου αὐτοῖς μέλει μᾶλλον ἢ τοῦ αὐτοῖς συμφέροντος cf. auch Plut. Mor. I. S. 144 f.: τὸ πρέπον κ. τὸ συμφέρον. Par. VII. Cleom. S. 229 m. 3) dass dann Paulus ein anderes Wort, etwa τὸ συμφέρον, τὸ κέρδος u. s. w. hätte wählen müssen; aber aus den unten folgenden Beispielen wird hoffentlich zur Genüge hervorgehen, dass der Grieche unter τὸ ἀγαθόν eben nichts Anderes als τὸ ὠφέλιμον oder τὸ συμφέρον verstanden habe cf. auch das bei Cap. 3, 26. zu ἀγαθός Gesagte. 4) dass der Art. entgegensteht; aber der konnte nach den oben beigebrachten Beispielen von τὸ δίκαιον cf. 1 Cor. 12, 7: πρὸς τὸ συμφέρον, wenn vom Vortheilhaften überhaupt und namentlich, wenn von dem dem Subj. des Satzes Vortheilhaften die Rede ist, eben gar nicht fehlen. Thucyd. 2, 43 S. 149 f. fehlt der Art., weil ἀγαθόν zwar concret, aber unbestimmt gedacht wird. Von diesen Gründen also in keiner Weise überzeugt, halte ich vielmehr an der von Rck. I. vorgetragenen Ansicht fest

und gebe in Beziehung auf τοῦ ἀγαθοῦ noch Rom. 13, 4. Xen. Cyr. V. 5, 35. VI. 3, 16. und, wenn wir im Wesentlichen denselben Gegensatz zwischen τὸ δίκ. und τ. ἀγ. haben wollen, die schon angeführte Stelle Xen. Polit. resp. Ath. 1, 14. zu vergleichen. Wollte aber Jemand nach den eben angeführten Stellen im vorliegenden Falle αὐτοῦ vermissen, so wird eine oberflächliche Vergleichung lehren, dass das *pron. poss.* dort eben so nothwendig war, wie es hier gänzlich überflüssig sein würde. Bei dieser Fassung ist die Bedeut. des ersten γάρ, wie bereits oben bemerkt, sehr klar: „es ist ein Beweis der Liebe Gottes, dass Christus für die Sünder gestorben ist, weil ja kaum Jemand für einen Gerechten sterben wird". Dagegen hat das zweite γάρ eine etwas verschiedene Bedeutung; es soll zeigen, dass der Ap. den zweiten Satz eigentlich gar nicht nöthig gehabt hätte anzuführen, weil das darin Gesagte sich entweder von selbst versteht, oder doch ein allzu bekannter Erfahrungssatz ist, und wir würden uns etwa so ausdrücken: „denn das ist freilich sehr natürlich" oder: „denn das brauche ich gar nicht anzuführen, dass es Menschen giebt, welche um ihres eignen Vortheils willen wohl selbst das Leben daransetzen". Noch deutlicher dürfte die Bedeutung des zweiten γάρ werden, wenn wir die Gedankenfolge so darstellen: „Dem Menschen ist sein Leben ein so theures Gut, dass er es selbst für einen Gerechten nicht zum Opfer bringt; denn (γάρ) dagegen streitet nicht, dass er, wo es sein eigenes Beste gilt, sogar den Tod nicht scheut". τολμᾷν, wagen d. h. aber nicht *periclitari* oder κινδυνεύειν, sondern *audere*; denn wie unserem deutschen wagen und dem lat. *audere* das Moment des Uebersichgewinnens keineswegs abgeht, so fehlt dem τολμᾷν der Griechen cf. Xen. Mem. III. 5, 4. (S. 96 f.) ib. 9, 2. Plat. VII. symp. S. 252 in., ihrer τόλμη Plut. Par. III. Timol. S. 34 m. Cat. Mai. S. 228 f., und ihrem τολμητής ib. IX. S. 149 f. Soph. Ant. v. 248 u. s. w. das der Kühnheit nicht. Diese beiden Momente fehlen dagegen dem *periclitari*, κινδυνεύειν, während das dritte, das des Gefährlichen, des Risico, welches auf dieser Seite das alleinige ist, als das beiden Gemeinsame, auf jener die unschuldige Ursache der Verwechselung abgiebt. Will man durch κινδυνεύειν den Begriff des τολμᾷν ausdrücken, dann muss noch etwas hinzutreten, wie Plat. VII. symp. S. 260 f.: κινδυνεύειν ἕτοιμοί εἰσι, wo durch ἕτ. εἰσι die beiden fehlenden Momente ergänzt werden. Das Moment des

über sich Gewinnens allein drückt der Grieche durch *ὑπομένειν* aus, wie aus zwei bei Cap. 2, 7. zu *ὑπομονή* angeführten Beispielen zu ersehen. In folgenden Stellen wird man *τολμᾶν* sicher nicht „über sich gewinnen“ übersetzen wollen: Sext. Emp. I. II. 9, 95 f. III. 24, 193. Jos. Antt. I. 19 §. 9 in. *τάχα* möchte ich denn doch nicht ganz und gar mit *ἴσως* verwechseln, indem ja nach der Abstammung jenes die im Bewusstsein unmittelbar hervortretende Leichtigkeit Xen. Mem. I. 2, 36. Herod. 5, 91. Sext. Emp. Thl. I. Pyrrh. hyp. I. 14, 124. 17, 185. Plut. Mor. I. S. 20 m., dieses die mittelbar aus Vergleichung mit gemachter Erfahrung oder überhaupt aus Ueberlegung sich ergebende Wahrscheinlichkeit oder sich aufdringende Vermuthung Demosth. I. S. 41 m. S. 147 f. Herod. 6, 124 in. Sext. Emp. Th. I. Pyrrh. hyp. I. 14, 193. anzeigt, wobei ich aber nicht in Abrede stellen will, dass beide Begriffe oft so nahe an einander streifen und so stark in einander greifen, dass man sich beim Gebrauch des Unterschiedes nicht immer bewusst war. Gegen die völlige Identität aber spricht, dass der Syrer zwischen ܠܡ und ܟܒܪ genau unterscheidet, dass beide Begriffe sich in einem Gedanken vereinigen lassen, wie Thucyd. 6, 34. S. 114 f.: *ὥστε τάχ᾽ ἂν ἴσως ἐθελήσειαν κ. τ. λ.* und öfter, so wie, dass beide als unterschieden neben einander gestellt werden Plut. Mor. IV. S. 56 f.: *ὧν καὶ τὸ τάχα καὶ τὸ ἴσως*. Jenes werden wir oft durch l e i c h t z. B. Philem. v. 15: „es kann leicht sein, dass“, und da, wo, wie hier, von willkührlichem Handeln die Rede ist, vielleicht auch durch g l e i c h, jenes dagegen durch v i e l l e i c h t, w a h r s c h e i n l i c h, v e r m u t h l i c h übersetzen können, wie Luc. 20, 13. Einen recht guten Commentar zu diesem ganzen Satze: *ὑπὲρ γὰρ τ. ἀγαθοῦ* bis *ἀποθανεῖν* findet man übrigens Thucyd. 2, 43. Th. I. S. 149 f.: *οὐ γὰρ οἱ κακοπραγοῦντες κ. τ. λ.* und besonders Plat. VII. symp. S. 260 f.: *καὶ ὑπὲρ τούτου κινδύνους κ. τ. λ.* bis *καὶ ὑπεραποθνήσκειν*, wo immer das *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* zu Grunde liegt. Warum in dem Falle, dass es nach Glck. durch: m i t M ü h e übersetzt würde, nach Rck., welcher diese Bedeutung zurückweist und auf k a u m einen besondern Nachdruck legt, *μόλις* unmittelbar vor *ἀποθανεῖται* stehen müsste, kann ich nicht einsehen; denn immer wird sich *μόλις* nicht allein auf *ὑπὲρ δικαίου*, sondern auch auf *ἀποθανεῖται* beziehen und nur d a r u m liegt auf *ὑπὲρ δικαίου* der grössere Nachdruck und ist daher *μόλις* voran-

gestellt, weil der Begriff des Sterbens hier der auf beiden Seiten gleiche, der des für den Gerechten Sterbens aber der mit dem ὑπὲρ τ. ἀγ. auf dieser und mit dem ὑπὲρ ἁμαρτ. auf der andern Seite im Gegensatz stehende ist. μόλις, von μόλος, deutet immer entweder auf innern oder auf äussern Kampf Act. 14, 18. 27, 7. 8. 16., oder auf Schwierigkeiten, welche überwunden werden müssen 1 Petr. 4, 18 cf. Plut. Par. II. Alc. S. 171 in.: πάνυ μόλις, nur so kaum. Indessen bezeichnet es, mehr, als den Kampf und die Mühe selbst, die Wirkung derselben ins Auge fassend, die gerade nur nothdürftige Sufficienz, an welcher nicht das Geringste fehlen darf, um nicht sogleich zur Insufficienz zu werden und steht daher dem beinahe nicht am Nächsten; daher die Uebersetzung durch unser kaum die richtigere ist. Uebrigens kommt es noch darauf an, ob in unserer Stelle die Schwierigkeit des Falles oder die aus der Schwierigkeit des Falles entspringende Schwierigkeit, den Fall als wirklich eintretend anzunehmen, angedeutet werden soll, μόλις gar nicht die Schwierigkeit der Sache, sondern die der Annahme des Falles bezeichnet. Das Fut. ἀποθανεῖται drückt, wie schon öfter erinnert, die auf Erfahrung oder Ueberlegung sich gründende sichere Erwartung aus, nicht aber, wie Glck. meint, dass der Fall noch nicht vorgekommen ist, welche Behauptung ja der Wahrheit und der Aeusserung des Ap. widersprechen würde und womit das Fut. an sich nichts zu thun haben kann. Was endlich καὶ vor τολμᾷ betrifft, so geht es allerdings nicht nach Bz., Glck. vorzugsweise auf ἀποθανεῖν; denn dann müsste es unmittelbar vor ἀποθανεῖν stehen; allein aus seiner jetzigen Stellung folgt auch nicht, dass es nicht auf beide Wörter, τολμᾷ und ἀποθανεῖν, wenn man sie in Eins zusammenfasst, zugleich bezogen werden könnte, wiewohl es auf der andern Seite gar nicht unwahrscheinlich ist, dass der Ap. dadurch, dass er καὶ vor τολμᾷ gestellt, habe ausdrücken wollen, dass selbst der Eigennutz den Menschen nur da dem Tode trotzen lasse, wo er sich immer noch mit der Hoffnung des glücklichen Ausgangs schmeichelt.

v. 8. δὲ weist auf den Gegensatz der göttlichen Menschenliebe zur menschlichen Eigenliebe: „so sind die Menschen; aber so ist Gott! Der Mensch kaum für einen Gerechten-Christus für die Sünder; der Mensch allenfalls um des eigenen Vortheils willen — Christus für uns.“ Dass und

welches Gewicht der Ap. auf ἔτι lege, zeigt er hier eben durch die Wiederholung desselben vor ἁμαρτωλῶν: wir hatten noch nichts gethan oder hatten nichts an uns, wodurch wir uns der göttlichen Liebe würdig gemacht oder Ansprüche an das uns widerfahrene Gute erworben hätten. Merkwürdigerweise hat Lehm. v. 7. zur Parenthese gemacht und Rck., ihm folgend, bezieht dann v. 8. auf v. 6., wodurch der Zusammenhang auf die unglücklichste Weise zerrissen wird. Rck. argumentirt so: „Wie verhält sich dieser Vers zum Vorhergehenden? Einen Schluss enthält er nicht; denn er ist durch δὲ angeknüpft, sondern entweder einen Gegensatz, oder einen Fortschritt zu etwas vom Vorigen Verschiedenen, Subsumtion eines speciellen Falles u. dgl. Gegensatz scheint nicht Statt finden zu können; denn weder Gottes Thun wird dem der Menschen entgegengestellt (dann müsste stehen: ὁ δὲ θεὸς τὴν ἑ. ἀγ. συνίστ.), noch die göttliche Liebe der menschlichen Lieblosigkeit (das forderte Voranstellung von ἀγάπην), sondern das συνιστάνειν τὴν ἀγάπην, also das Präd. überhaupt, scheint der Hauptbegriff zu sein". Aber ein Fortschritt gegen v. 6. ist in v. 8., wo gerade nur dasselbe steht, nicht bemerkbar, wenn man nicht etwa gar auf die Veränderung des Subj. einen besonderen Nachdruck legen will, was, wie Thl. II. richtig bemerkt, nicht statthaft ist, weil der Ap. beide Subjecte stets als in und mit einander handelnd denkt, und ich füge hinzu, weil eine solche Veränderung in der That gar nicht Statt findet; denn v. 5. ist in ἀγάπη τ. θεοῦ doch wohl Gott als handelndes d. h. als das die Liebe erweisende Subj. zu denken und v. 8. heisst's ja ausdrücklich συνίστησιν ὁ θεὸς τ. ἀγάπ. ἑαυτοῦ und Gott wird, wie Cap. 3, 24. fgg. als seinen Sohn aus Liebe hingebend dargestellt. Eben so wenig aber und noch viel weniger ist ein Gegensatz zu v. 6. vorhanden, weil ja v. 8. nur den Inhalt von v. 6. den Hauptmomenten nach bestätigt oder wiederholt, das neu sein sollende Subj., wenn man es so nennen will, mit dem von v. 6. in der genauesten Uebereinstimmung handelt, und in συνίστησι doch wohl gewiss nicht der Gegensatz gesucht werden kann. Dagegen zu v. 7. bildet ja, wie wir eben gesehen haben, v. 8. den stärksten Gegensatz, der nur gedacht werden kann, und v. 7. war ja eben nur dazu geschrieben und kann ja nur dazu geschrieben sein, um die Unvollkommenheit der menschlichen im Gegensatz zur göttlichen Liebe darzustellen. Aber freilich müssen wir, um

den Zusammenhang recht zu fassen, noch etwas weiter als auf v. 6., nehmlich auf v. 5. zurückgehen, wo die göttliche Liebe zuerst eingeführt wird. Diese wird in v. 6. geschildert und in v. 7. und 8., welche in directem Gegensatze zu einander stehen, werden die beiden in v. 6. nur ganz kurz angegebenen Momente: *ὑπὲρ ἡμῶν* und *ὑπὲρ ἀσεβῶν* deutlicher auseinandergelegt. *ἀγάπη* konnte doch in v. 8. unmöglich vorangestellt werden, nachdem sie schon von v. 5. an etwas Bekanntes geworden und von da an bis hieher immer der Hauptgegenstand geblieben, vor Allem aber, weil sie im gegenwärtigen Gegensatze das auf beiden Seiten Gleiche ist; *ὁ θεός* aber konnte es eben so wenig, weil die seit v. 5. bekannte Liebe keine *ἀγάπη* überhaupt, sondern *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* gewesen war und weil v. 7. und 8. nicht G o t t dem M e n s c h e n, sondern Gottes L i e b e der menschlichen L i e b l o s i g k e i t gegenübersteht. Aber die Hauptsache und der entscheidende Grund ist wohl dies, dass nicht sowohl G o t t den M e n s c h e n, auch nicht so wohl Gottes L i e b e der menschlichen L i e b l o s i g k e i t, sondern vielmehr der E r w e i s der göttlichen Liebe den A e s s e r u n g e n der menschlichen Lieblosigkeit entgegengesetzt wird, und warum sollte das eben den E r w e i s bezeichnende *συνίστησι* nicht um so unbedenklicher die Periode anfangen, als einerseits das ganze Gewicht dieses Satzes in die den Gegensatz zu v. 7. bildenden Worte: *ὅτι ἔτι ἁμαρτ.* bis *ἀπέθανε* gelegt bleibt, andrerseits der in Zeit und Bedeutung liegenden Gewissheit des *συνίστημι* die durch *μόλις* und das Fut., *τάχα* und *τολμᾷ* ausgedrückte Ungewissheit als Gegensatz nicht fehlt, wenn wir hier nicht die schon mehrfach in Errinnerung gebrachte Regel beherzigen wollen, nach welcher es nicht bloss die Stellung ist, welche den Nachdruck fordert. *συνιστάναι*, wegen dessen Bedeutungen das zu Cap. 3, 5. Gesagte zu vergleichen ist, heisst hier, wie dort, b e w e i s e n, d a r s t e l l e n, doch mit dem Nebengedanken, dass das zu Beweisende etwas Gutes, Lobenswerthes ist. Bz. nach Vulg.: *commendat*; Lth.: „preist.“ Das Präs. steht nach d. W., weil die beweisende Kraft der göttlichen Liebesthat eine dauernde ist; doch vergleiche man Plut. Par. IX. comp. Dion c. Brut. S. 111 in., wo *τοῦτ᾽ εἰλικρινές ἐ σ τ ι τῷ Βρούτῳ κ. τ. λ.*, mit ib. S. 112 in., wo *ὑπερφυοῦς ἦν ψυχῆς*. Es kommt eben nur auf die Art und Weise an, wie sich der Schreibende die Sache gerade vorstellt. *εἰς ἡμᾶς* verbindet Fr. mit *συνίστησι*, weil es nicht *τὴν εἰς ἡμ. ἀγάπ.* oder *τὴν ἑαυ-*

τοῦ ἀγ. τὴν εἰς ἡμᾶς heisst, richtiger aber wohl Rek. mit ἀγάπην, weil συνιστάναι εἴς τινα für τινί wohl schwerlich gesagt werden kann.

v. 9. οὖν lässt uns das Folgende als Schluss aus dem Vorhergehenden erkennen. νῦν ist dem ἔτι, δικαιωθέντες dem ἁμαρτωλῶν, δι' αὐτοῦ, welches späterhin durch ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ erklärt wird, dem ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ und daher auch dem ἀπέθανε v. 8. entgegengesetzt, oder wir können auch den letzten Gegensatz hier noch fallen und erst im folgenden Verse hervortreten lassen. Der Schluss, welcher v. 5. durch die Berufung auf die göttliche Liebe vorbereitet worden, wird hier nun förmlich ausgesprochen und im folgenden Verse noch deutlicher auseinandergesetzt. Der dem Schlusse zum Grunde liegende Satz lautet: „Gott hat die Grösse seiner Liebe zu uns dadurch bewiesen, dass Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren.“ Daraus wird folgendermassen geschlossen: „Hat Gott die Sünder also geliebt, dass er sie durch das Opferblut seines Sohnes Cap. 3, 25. gerecht gemacht hat, so haben wir jetzt, da wir nicht mehr Sünder, sondern vor Gott gerecht sind, um so viel mehr Grund zu erwarten, dass wir u. s. w.;“ denn eben dies heisst πολλῷ μᾶλλον cf. Plat. VI. Legg. S. 14 f.: μᾶλλον λέγομεν, *maiore iure dicimus*. Mit andern Worten: Hat Gott die Menschen so sehr geliebt, dass er Christum für sie sterben liess, um das Hinderniss ihrer Vereinigung mit Ihm und ihrer Beseligung durch Ihn hinwegzunehmen, so ist nun, nachdem seine Liebe das Hinderniss einmal aus dem Wege geräumt hat, unsre Erwartung um so begründeter, dass wir in der Vereinigung erhalten und der Beseligung in Wahrheit theilhaftig werden. Was die Worte: σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς betrifft, so ist nach der v. 1. gegebenen Erkl. εἰρήνη πρὸς τ. θεόν, negativ gefasst, die Aufhebung der ἔχθρα πρ. τ. θεόν und, in so fern die ἔχθρα selbst die vom Menschen ausgegangene Negirung seines ursprünglichen Verhältnisses zu Gott ist, zugleich positiv die Wiedereinsetzung des Menschen in sein früheres Verhältniss zu Gott. Aber der ἔχθρα auf Seiten des Menschen entspricht auf Seiten Gottes seine ὀργή als die von ihm ausgehende oder vielmehr in seinem Wesen begründete Negation des ursprünglichen Verhältnisses zum gefallenen Menschen. Mit der zurückgeführten εἰρήνη fällt also, wie auf Seiten des Menschen die ἔχθρα, so auf Seiten Got-

tes die ὀργή, und es wird daher in dieser Beziehung die εἰρήνη, negativ gefasst, σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς, positiv aber die Mittheilung hier seiner χάρις, dort seiner δόξα sein. Ist aber dies, so finden wir in den Worten: δικαιωθέντες σωθησόμεθα ἀπὸ τ. ὀργῆς genau dasselbe wieder, was bereits im Anfang des Cap. in den Worten: δικαιωθέντες εἰρ. ἔχ. πρὸς τ. θεὸν διὰ τ. κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. gegeben war. Alles ist auf beiden Seiten gleich bis auf den einen Umstand, dass bei δικαιωθέντες dort die auf das unmittelbar Vorhergehende zurückweisende *caussa apprehendens*, die πίστις, hier die ebenfalls auf das unmittelbar Vorhergehende zurückweisende und dem Preise aus der ἀγάπη τ. θεοῦ nicht fehlen dürfende *caussa meritoria*, τὸ αἷμα αὐτοῦ, erwähnt ist. Daraus geht denn wohl deutlich genug hervor, dass, was der Ap. v. 1. als neues Thema hereingeführt hat, hier bewiesen werde. Rck. sagt in dieser Beziehung: „Das Bisherige ist vom Ap. eigentlich als Beweis früherer (welcher?) Behauptung aufgestellt worden und in so fern seine Rede hier vollendet. Dennoch kann er nicht unterlassen, sie noch weiter fortzusetzen, um die Folgerungen auszusprechen, welche aus der Thatsache: Christus ist für die Sünder gestorben, für ihre Zukunft hervorgehn. So kehrt er ganz zu v. 2. fgg. zurück und giebt dem dort Ausgesprochenen noch grössere Vollständigkeit.“ Das ist nicht richtig; denn 1) führt δικαιωθέντες nicht auf v. 2., sondern auf v. 1. zurück; 2) durch das, was v. 6—8. enthalten ist, war erst der Beweis der göttlichen Liebe geführt worden, auf welche sich der Ap. v. 5. berufen hatte, um die aus dem v. 1. behaupteten Friedenszustande hervorgehende Hoffnung v. 2. 3. zu begründen, und hätte er jetzt abgebrochen, so hätte er den Beweis nur halb geführt. Jetzt aber zeigt er v. 9—11., in wie fern die im Tode Jesu Christi uns bewiesene Liebe Gottes uns zur Annahme berechtigt, dass wir mit Gott in Frieden leben d. h. dass wir von ihm auch für die Zukunft nichts Böses zu fürchten, sondern vielmehr nur Gutes zu hoffen haben; 3) werden nicht aus der Thatsache, dass Christus für die Sünder gestorben, Folgerungen gezogen; denn aus dieser Thatsache an sich folgt hier nichts, sondern aus der in der Thatsache, dass Christus für die Sünder gestorben, bewiesenen Liebe Gottes. Wir wollen uns die Sache durch ein Gleichniss deutlich machen. Wer den pythagor. Lehrsatz beweisen will, gründet den Beweis auf die beiden andern Lehrsätze, dass zwei Dreiecke bei der

Gleichheit eines Winkels und der ihn einschliessenden Seiten congruent sind und dass ein Dreieck halb so gross ist wie ein Parallelogramm von gleicher Grundlinie und Höhe. Der Lehrer darf unter Umständen theils die begründenden Lehrsätze als bewiesen voraussetzen, theils die Anwendung derselben auf den zu beweisenden Lehrsatz den Schülern überlassen. In der geoffenbarten Religion ist es aber, besonders hartnäckigen Gegnern gegenüber, wie hier, eben so misslich, einen begründenden Lehrsatz als bewiesen vorauszusetzen, wie es ungehörig ist, die Folgerungen aus diesem Letzteren für den Hauptsatz dem Leser selbst zu überlassen. Hiernach verfährt denn unser Ap. im vorliegenden Abschnitte folgendermassen. Der zu beweisende Lehrsatz lautet: „Als durch den Glauben Gerechtfertigte haben oder behalten wir Frieden mit Gott durch Jesum Christum v. 1., welcher ihn auch gestiftet hat, und dieser Friede besteht in der Hoffnung oder begreift in sich; die Hoffnung, dass wir der Herrlichkeit Gottes werden theilhaftig werden v. 2. Ehe nun der Ap. an den Beweis geht, lässt er uns noch die Tiefe des Friedens sehen, welche so gross ist, dass auch die Trübsale, statt ihn zu stören, vielmehr zu seiner Förderung in so fern beitragen, als dadurch die Hoffnung in uns lebendig erhalten und neu belebt wird v. 3. 4. Jetzt bringt er den beweisenden Lehrsatz, welcher lautet: Die Liebe Gottes ist in unsern Herzen ausgegossen durch den heil. Geist, welcher uns gegeben ist v. 5. Dieser begründende Lehrsatz bedarf aber selbst des Beweises und der Ap. führt ihn, indem er darauf hinweist, dass Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren v. 6. Um aber die Grösse der göttlichen Liebe besser zum Verständniss zu bringen, stellt er sie der der Menschen gegenüber: sie kaum für einen Gerechten, allenfalls für den eigenen Vortheil v. 7.; dagegen Gott für die Sünder und für uns v. 8. Und jetzt erst, nachdem der den zu beweisenden Lehrsatz begründende Lehrsatz bewiesen worden, wendet er selbst den begründenden auf den zu beweisenden Lehrsatz an oder zeigt er, wie aus jenem Satze dieser folge. Mit andern Worten, er zieht jetzt selbst aus jenem ersteren die Folgerungen für die Erwartung, dass uns der Friede erhalten werden und einst zur Herrlishkeit führen werde, folgendermassen: Hat Gott durch Christi Blut die Sünder gerecht gemacht, so werden sie vielmehr nun, nachdem sie gerecht geworden, durch ihn vor allen übeln Folgen der Sünde behütet

bleiben v. 9., und noch in etwas anderer Weise: Sind wir durch den Tod seines Sohnes aus Gottes Feinden seine Freunde geworden, so werden wir vielmehr nun, nachdem wir einmal Gottes Freunde geworden sind, durch Christi Leben bewahrt bleiben v. 10. Da sehe ich denn doch in der That weder Unterbrechung, noch Abspringen, noch Wiederholung, noch auch Zurückgehen zu etwas Früherem, sondern den festesten Zusammenhang und ein stetiges Fortschreiten von Anfang bis zu Ende und zwar nicht bloss der Form, wie Ph. meint, sondern auch der Sache nach. Aber noch auf Eins, was wir bereits mehr als einmal angedeutet und worauf auch von Ph. hingewiesen wird, müssen wir unsre Aufmerksamkeit richten. Wie vorher v. 7. und 8. die beiden Gegensätze: der Mensch kaum für einen Gerechten, Gott für die Sünder, und der Mensch nur höchstens um seines eignen Vortheils willen, Gott für uns, dazu dienten, die Grösse der göttlichen Liebe recht stark hervorzuheben, so sind es jetzt wieder zwei Gegensätze, welche den Friedenszustand mit Gott und seine Hoffnung beweisen, oder genauer, welche aus dem, was Gottes Liebe zur Stiftung des Friedens gethan, auf das, was wir von ihm für die Erhaltung desselben und für die Erfüllung der damit verbundenen Hoffnung zu erwarten haben, schliessen lassen sollen: 1) wenn Gott uns durch das Blut seines Sohnes gerecht gemacht hat, so werden wir nun, nachdem wir die Gerechtigkeit erlangt, von ihm nichts Böses zu erwarten haben und 2) wenn der Tod Christi eine so grosse Wirkung gehabt hat, uns aus Feinden Gottes zu seinen Freunden zu machen, was werden wir nun, nachdem die Versöhnung einmal zu Stande gekommen, von seinem Leben zu erwarten haben? Der erste Gegensatz bildet den Inhalt des neunten, der zweite den des zehnten Verses. Nur so werden wir die Bedeutung jedes von beiden Versen und ihren Unterschied von einander recht verstehen; doch würden wir gänzlich fehlen, wenn wir beide Verse als parallel neben einander hergehend und nur jeden von ihnen als den einen der beiden Gegensätze besonders hervorhebend uns vorstellten; sondern v. 10. ist, wie sein *γάρ* zeigt, Beweis von v. 9. d. h. davon, dass wir, nachdem wir gerecht geworden, von Christo und durch ihn von Gott um so mehr zu erwarten haben, und dieser Beweis liegt darin, dass, wenn der Tod die Wirkung hat, etwas zu Wege zu bringen, das Leben noch mehr die Wirkung haben muss, das einmal zu Stande Gebrachte zu erhalten.

Sonderbarerweise finden Ph., Thl. V. in dem *σωθησόμεθα ἀπὸ τ. ὀργῆς* eine *constructio praegnans*, da vielmehr *σώζειν*, mag man es erhalten oder retten übersetzen, nach der oben gegebenen Erkl. dieses Wortes jederzeit ganz natürlich den Gedanken an ein *ἐκ* oder *ἀπό* veranlasst, ja ein *σώζειν* oder *σώζεσθαι* ohne ein *ἀπό* cf. Jos. Antt. XII. 8 §. 3 in.: *ἀπ' αὐτῶν σώζειν τοὺς ὁμοεθνεῖς*. IV. 6 §. 6: *ἀπὸ παντὸς κακοῦ* Plut. Par. III. Timol. S. 24 f. Aem. P. S. 67 in. VII. Caes. S. 64. m. oder *ἐκ* cf. ib. II. Cam. S. 71 in. Plat. III. Gorg. S. 94 m. S. 98 m. Jos. Antt. II. 11 §. 1 in. u. s. w. gar nicht sein kann und daher, wo das Eine oder das Andere fehlt, es nothwendig in Gedanken liegt. Win. Gramm. Ausg. 3. S. 481 bespricht nur die Stelle 2 Tim. 4, 18: *σώσει εἰς τ. βασιλείαν*, mit welcher Plat. III. Gorg. S. 99 in.: *σώζ. δεῦρο* Jos. de Macc. §. 15. S. 289 in.: *εἰς αἰώνιον ζωήν* Plut. Par. III. Marc. S. 156 m.: *εἰς Συρακούσας πρὸς Μάρκελλον* Jos. Antt. V. 4 §. 3 m.: *ἐπὶ τὴν Μωαβῖτιν* u. s. w. zu vergleichen sind. Wenn ich aber schon hier die Annahme einer Breviloquenz für eben so unnöthig halte, wie bei unserm „sich in ein Haus retten", so ist sie dort eben so unstatthaft, wie bei *ἐλευθεροῦν*, *λύειν* oder *φεύγειν ἀπό* oder *ἐκ*.

v. 10. Es wird ziemlich auf Eins hinauslaufen, ob wir *γάρ* declarativ oder caussal nehmen. Es konnte gefragt werden entweder: wie ist das zu verstehen? oder: warum haben wir nun noch mehr Grund, zu erwarten, dass u. s. w.? Immer werden wir zugestehen müssen, dass in v. 8. und 9. der Kern, welcher hier geniessbar gemacht, oder die Quelle enthalten ist, aus welcher hier geschöpft wird, und aus dem gut gelegten Grunde wird uns der oben v. 1. 2. behauptete Friedenszustand mit seiner Hoffnung als Folgerung zurückgebracht. An die Stelle der *ἁμαρτωλοί* sind jetzt die *ἐχθροί*, an die Stelle des *ὑπὲρ ἡμῶν* ist *κατηλλάγημεν*, an die Stelle der *δικαιωθέντες* sind die *καταλλαγέντες*, an die Stelle des *αἷμα* ist der *θάνατος* und an die Stelle des unbestimmten *δι' αὐτοῦ* die *ζωὴ αὐτοῦ* getreten: woraus hervorgeht, dass die Entfernung des Menschen von Gott, welche uns vorher als aus dem mit der Sünde eingetretenen Verlust der Gerechtigkeit hervorgegangen dargestellt wurde, jetzt als Feindschaft gegen Gott, und dass seine Wiedervereinigung mit Gott, welche wir vorher als durch die Wiedererlangung der Gerechtigkeit zu Stande gekommen betrachteten, jetzt als Versöh-

nung des Menschen mit Gott geschildert wird, woraus denn folgt, dass der Ap., die Bezugnahme auf das Gesetz als die dem Menschen gegebene Anweisung, zu Gott und damit zur Seligkeit zu gelangen, und das Verhalten des Menschen gegen dasselbe einstweilen bei Seite setzend, in diesen Worten vorzugsweise die Veränderungen in der Gesinnung des Menschen beschreibt, diejenige, welche vor sich gegangen ist, um sein ursprüngliches Verhältniss zu Gott zu stören und aufzuheben, und diejenige, welche vor sich gehen muss, um dasselbe zurückzuführen. In so fern er aber das ursprüngliche Verhältniss als Friedenszustand auffasst, und in so fern dieser Friedenszustand, durch die Feindschaft auf Seiten des Menschen gestört, durch seine Versöhnung wiederhergestellt wird, so ist es gerade dieser Vers, in welchem der heil. Ap. nach verschiedenen Zwischengedanken nun die εἰρήνη, von welcher er ausgegangen und deren wirkliches Vorhandensein er beweisen will, zuerst wiedergewinnt, und damit anzeigt, dass dieser Theil seiner Abhandlung beendigt ist. Vers 9. hält, um aus v. 7. 8. schliessen zu können, noch an den Begriffen der ἁμαρτία und δικαιοσύνη fest, während v. 10., weil ἔχθρα nur in der ἁμαρτία begründet und καταλλαγή eben durch die δικαιοσύνη gegeben ist, die ἔχθρα an die Stelle der ἁμαρτία und die καταλλαγή an die Stelle der δικαιοσύνη setzt, um das v. 1. behauptete ἔχειν der εἰρήνη, *quod erat demonstrandum*, zu gewinnen. Es kann daher nur befremden, wenn man den Ap. mit v. 9. abschliessen lässt und, wass dann noch folgt, etwa für beiläufige, aus dem pullulirenden und exuberirenden Geiste des Ap. hervorgetriebene, eigentlich zur Sache nicht gehörige, Nebengedanken ansieht. Schon allein die Ausdrücke ἐχθροί und καταλλάττεσθαι müssten den Beweis liefern, dass er, was er von v. 1. an der Sache nach nicht verlassen, auch der Form nach festgehalten habe.

Nehmen wir jetzt ἐχθροί mit κατηλλάγημεν und καταλλαγέντες zusammen, so entsteht die Frage, auf welcher Seite die ἔχθρα und daher die Nothwendigkeit der καταλλαγή vorhanden sei, ob auf Seiten Gottes, oder der Menschen, oder auch Beider zugleich. Seit Clv. haben sich unter den Neueren Rch., M., Dhn., Fr., d. W., Ph., Thl. V., weniger bestimmt Ust., Klln., für das Erste, dagegen Rck. I. II., O. für das Zweite entschieden, während Thl. I. II. Beides auf beiden Seiten findet. Suchen wir Belehrung in der Sprache, so müssen wir in Beziehung auf ἐχθρός gestehen, dass es bei Plat. IV. Lys. S. 154 f. ὁ μισού-

μενος ist und damit stimmen ib. V. Resp. S. 12 in. VI. Legg. S. 129 in. überein; aber schon Xenophon hält diesen Begriff Mem. IV. 2, 15. nicht fest, da nach dem Zusammenhange die *ἐχθρὰ πόλις* nur die *μισοῦσα* und zwar ihr *μῖσος ἐνδειξαμένη* sein kann. Luc. III. Tox. S. 40 f. ist *φιλία* natürlich *τὸ φιλοῦν*, aber ib. S. 65 in.: *ὅτι σοι φίλον = τὸ φιλούμενον* und ib. Luc. S. 120 in.: *τὸ ἐχθρὸν ὄνου γαστρί* wieder *τὸ μισοῦν*. Thucyd. I., 43 ist *ἐχθρός* offenbar *ὁ μισῶν* und Jos. Antt. VI. 13 §. 4 ist es nicht ganz klar, ob *ἴδιος ἐχθρός* im Gegensatz zu den *φύσει πολέμιοι ὄντες* sei *ὁ μισῶν* oder *ὁ μισούμενος*, wiewohl das Erstere das Wahrscheinliche ist. Was das N. T. betrifft, so ist *φίλος* Luc. 11, 8. *ὁ φιλούμενος*, 16, 9. *ὁ φιλῶν*, Joh. 15, 14. *ὁ φιλούμενος*, ib. 19, 12. Act. 19, 31. *ὁ φιλῶν*. Dagegen finden sich, wenn wir nach dem Gebrauch des Wortes *ἐχθρός* fragen, nicht wenige Stellen, welche auf das Bestimmteste beweisen, dass es als *ὁ μισῶν* genommen ist z. B. Mtth. 5, 44. Luc. 6, 27., wo *ἐχθροί* mit *οἱ μισοῦντες* parallel geht, Mtth. 10, 36. 13, 39. Röm. 12, 20., während ich keine einzige Stelle kenne, in welcher nothwendig *ὁ μισούμενος* verstanden werden müsste, wie denn auch das Wort *ἔχθρα* überall eine feindselige Gesinnung gegen Andre anzeigt, und dass in unsrer Stelle der Syrer sich nicht anders denn activ die *ἐχθροί* vorgestellt hat, geht wohl aus dem Ausdruck ܒܥܠܕܒ̈ܒܐ selbst unzweideutig hervor. Auch der von Ph. für die andre Bedeutung beigebrachten Stelle Röm. 11, 28. kann ich mich, wie sehr auch der Gegensatz auf den ersten Blick dieselbe zu fordern scheint, nicht fügen, da wir bei näherer Ansicht, wenn wir die *ἔχθρα* auf Seiten der Menschen annehmen, einen noch stärkeren Gegensatz erhalten: „sie h a s s e n Gott; aber E r l i e b t sie“, ohne die *contrad. in. adi.* annehmen zu müssen, dass Gott zu gleicher Zeit hasse und liebe; auch ist wohl begreiflicher, dass die Heiden bei den Juden eine feindselige Gesinnung gegen Gott, als dass sie bei Gott eine feindselige Gesinnung gegen die Juden veranlasst haben. Indessen gebe ich zu, dass mit Ausschluss der G e s i n n u n g von einer zeitweiligen B e h a n d l u n g als Feinde verstanden, die *ἔχθρα* möglicherweise auf Seiten Gottes gedacht werden könnte; in unsrer Stelle aber, wo, wie wir gleich sehen werden, gerade von der G e s i n n u n g die Rede ist, müssen wir sie von Gott durchaus entfernt halten. Was nehmlich *καταλλάσσειν* betrifft, welches sich

von *διαλλάσσειν* dergestalt unterscheidet, dass dieses die Veränderung der äusseren Situation z. B. nach Streitigkeiten den Vertrag, jenes dagegen die Veränderung der Gesinnung ausdrückt, so wird es überall so gebraucht, dass die Veränderung als in dem die *καταλλαγή* erfahrenden (dem *καταλλασσόμενος*), nicht aber in dem sie vollziehenden (dem *καταλλάσσων*) Subjecte vorgehend gedacht wird cf. Herod. 1, 61. 5, 29. 95. 7, 145. 154. Xen. Anab. I. 6, 6. 7. Ael. V. H. S. 33 m. Jos. Antt. VI. 7 §. 4. S. 31 in. VII. 8 §. 4. S. 109 m. ib. 9 §. 1. und LXX. 2 Macc. 1, 5. 7, 33., woraus aber freilich nicht folgt, dass nach Tttm., Ust. die Versöhnung bei diesem Worte immer nur eine einseitige sein könne; denn der Versöhnende kann ein Dritter oder ein Drittes sein, wie Herod. 5, 95. 7, 145. Hiernach würde die Veränderung der Gesinnung auch in unsrer Stelle als nicht in Gott, welcher ja *ὁ καταλλάσσων* ist, sondern in den Menschen, welche die *καταλλαγέντες* sind, vorgehend zu denken sein. Damit stimmen denn auch alle übrige Stellen in den Briefen des heil. Ap. überein, so dass d. W., wiewohl auf der entgegengesetzten Seite stehend, S. 65 nicht mit Unrecht sagt: „Merkwürdig ist, dass es nirgend bei P. von Gott heisst: *καταλλαγεὶς τοῖς ἀνθρώποις*“, und da wir den Ap. nicht für dasjenige verantwortlich machen können, was sein Uebersetzer, der Syrer, welcher in unsrer Stelle: ܐܶܬܪܰܥܺܝ ܠܘܳܬܰܢ ܐܰܠܳܗܳܐ d. h. *κατηλλάγη ἡμῖν ὁ θεός* herausgelesen, aus seinen Worten gemacht hat, so werden wir vorläufig wenigstens so viel zugeben müssen, dass er an keiner Stelle Gott als den Feind der Sünder und in keiner, wo er das Verb. *καταλλάσσειν* gebraucht, Gott als pass. Subj. der Versöhnung bezeichne. Mit Unrecht beruft sich Ph. zum Beweise der entgegengesetzten Meinung auf 1 Sam. 29, 4 nach den LXX. und Mtth. 5, 24. und es ist in der That schwer, zu begreifen, was diese Stellen hier beweisen sollen. Denn in der zweiten würde, selbst wenn da *καταλλάγηθι* für *διαλλάγηθι* stände, die Ermahnung immer nur dahin gehen können, dass der Opfernde seine eigne Gesinnung ändern solle, da er an sich unmöglich für die des Andern verantwortlich oder davon abhängig gemacht werden kann, und hätte etwa nur die Ermahnung zum Bestreben ausgedrückt werden sollen, so hätte es immer hier: *καταλλάσσε τ. ἀδελφόν σου*, wie in der ersten Stelle: *καταλλάξει οὗτος τ. κύριον αὐτοῦ* heissen müssen. Allein

ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, dass zwischen *διαλλάσσειν* und *καταλλάσσειν* zwar nicht ein solcher Unterschied, wie ihn Tttm. in seinem Werke de synonn. in N. T. angiebt, dass nehmlich jenes von einer gegenseitigen, dieses von einer einseitigen Versöhnung gebraucht werde, Statt findet, dass aber beide Verba, wie man sich leicht überzeugen kann cf. wegen *διαλλάσσειν* Plut. Mor. V. S. 89 f. Par. V. M. Crass. S. 152 m. VI. Pomp. S. 74 m. VIII. Ant. S. 294 in., sich in so fern wesentlich unterscheiden, als jenes nur die äusserliche auf der veränderten Handlungsweise, dieses die innerliche auf der veränderten Gesinnung basirte Versöhnung bezeichnet. Es können daher zwei Parteien *διαλλαγέντες* sein, ohne zugleich *καταλλαγέντες* zu sein; aber sie können nicht *καταλλαγέντες* sein, ohne zugleich auch *διαλλαγέντες* zu sein, und es kann der Eine *καταλλαγείς* sein, ohne dass es der Andere darum auch sein müsste; aber es kann nicht der Eine *διαλλαγείς* sein, ohne dass es der Andere ebenfalls ist. In der ersten Stelle sprechen die Fürsten der Philister die Besorgniss aus, David möchte seine Theilnahme an der Schlacht dazu benutzen, den zwischen ihm und Saul gestörten Frieden wenigstens äusserlich wiederherzustellen und es ist ja bekannt, dass eine *καταλλαγή* d. h. eine Veränderung der Gesinnung zu Gunsten Sauls in Davids Sele nicht vorgehen konnte, weil die dem Saul freundliche Gesinnung noch niemals eine Veränderung erlitten hatte; in der zweiten ermahnt der Herr, die versöhnliche Gesinnung voraussetzend; denn sonst müsste es ja nothwendig v. 23. statt: *ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τὶ κατὰ σοῦ* heissen: *ὅτι ἔχεις τὶ κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ*, den Opfernden, auch zur Herstellung des äussern Friedens die Hand zuerst zu bieten; in beiden aber übersieht Ph., dass durch das Pass. jedenfalls nur eine Veränderung, sei es des äusserlichen Verhältnisses, sei es der Gesinnung, ausgedrückt werden kann, welche in dem durch dasselbe repräsentirten Subjecte selbst vorgeht oder vorgehen soll, während das Transitiv den Schauplatz der Veränderung in sein Object verlegt. Aber so viel ich sehe, konnte der Ap. die Sache auch nicht anders ansehen, ohne den *καταλλάσσων* oder das *καταλλάσσον* in einen Dritten oder ein Drittes ausser Gott zu setzen, und dass er damit eine Veränderung auf Seiten Gottes in seinem Verhältniss zu den Menschen nicht leugne, hat er ja deutlich genug Cap. 3, 25. mit dem Worte *ἱλαστήριον* ausgesprochen, welches doch nicht dazu dienen soll, dass die Men-

schen ἵλεω in Beziehung auf Gott, sondern dazu, dass Gott ἵλεως in Beziehung auf die Menschen werde. Und freilich kann auch von dem mit dem A. T., welches ja kein Bedenken trägt, bei Gott sogar an *μετάνοια* zu denken, mit den daher entnommenen Vorstellungen seiner Zeit und seines Volkes cf. 2 Macc. 1, 5. 7, 33. Jos. Antt. VI. 7 §. 4: *ὁ Σαμούηλος συνεχύθη κ. τ. λ.*, wo allerdings *τὸν θεὸν καταλλάττεσθαι* vorkommt, cf. 1 Sam. 15, 11., (auch constitt. apost. 8, 12. kommt *ὁ θεὸς καταλλαγείς* vor), so wie mit den Reden und Gleichnissen des Herrn, in denen ja oft die Liebe Gottes zu den Menschen, ja in welchen letzteren Gott selbst, in menschlicher Gestalt vor unsre Augen tritt, genau bekannten Ap. nicht erwartet werden, dass ihn das Allles unberührt gelassen habe. Es hilft wohl wenig, wenn Rck., Ph. zwischen dem Sünder und der Sünde unterscheiden, da ja der Zorn nicht die Sünde, sondern den Sünder trifft, und da der Friede nicht mit der Sünde sondern dem Sünder geschlossen wird; aber es hilft auch nicht mehr, wenn Thl. II. sich auf den von Ewigkeit her gefassten Rathschluss zurückzieht, indem, wenn die Veränderung später wirklich eintritt, durch das Vorherwissen der Veränderung die Veränderung selbst nicht aufgehoben wird, und, wenn durch sofortige Aufnahme des später eintretenden Falles in das *decretum* die Veränderung ausgeschlossen werden sollte, dann eben von einem *καταλλάττεσθαι* nicht die Rede sein könnte, oder wenn Thl. V. sich damit beruhigt, dass *ἔχθρα* und *ὀργή* nicht absolut zu fassen, sondern nur an ein väterliches Zürnen zu denken sei, in so fern dieses väterliche Zürnen am Ende doch dieselben Folgen herbeiführt. Auch gehört wohl hieher, dass die Unveränderlichkeit der Gesinnung gegen die Menschheit im Ganzen nicht nothwendig die Unveränderlichkeit der Gesinnung gegen den einzelnen Menschen in sich schliesse. Es kommt hier meines Erachtens nur darauf an, dass wir, was der Herr und was seine Apostel den unverwöhnten und unbefangenen Menschen in der einfachsten Form gegeben, uns, so gut wir können, und es wird, wenn wir es aufrichtig meinen, niemals geschehen, ohne dass der Verlust vom Gewinn überwogen würde, in unsre eigne Sprache übersetzen, nur dass wir dabei, weil menschliche Sprache von göttlichen Dingen nicht anders als in Gleichnissen reden kann, das *omne simile claudicat* nicht vergessen, und dass wir vor allen Dingen uns hüten, bei der Entfernung alles dessen, woran

wir uns stossen, nicht allzu weit zu gehen, damit wir nicht dahin kommen, wohin unsre Philosophie und wohin bisher alle Philosophie gekommen ist, welche vom lebendigen Gott nur so viel übrig bleiben lässt, als eben hinreicht, um noch etwas dabei zu denken, aber nicht genug, um von diesem Etwas bewegt und genährt, erleuchtet und geheiligt zu werden. Jeder wird sich die Sache auf seine Weise zurecht zu legen versuchen und, sich auch hier in Demuth erinnernd, *ὅτι ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν*, einen genügenden Trost in der Verheissung finden, dass, *ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.* Was die *ἔχθρα* betrifft, so kann eine solche, activ genommen, nur auf Seiten des Menschen gedacht werden; aber die act. *ἔχθρα* auf des Menschen Seite schliesst nothwendig die pass. in sich auf Seiten Gottes und da sind denn die *ἐχθροί* gleich den *ἀπηλλοτριωμένοις τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ* Eph. 2, 12., dieses Israel geistlich verstanden, oder *τοῦ ἀληθινοῦ* cf. Rom. 9, 6., des dort an zweiter Stelle genannten Israel, oder den *ξένοις τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας* der zuerst angeführten Stelle, und das dem Entsprechende auf Seiten Gottes ist das in seinem Wesen begründete Ausschliessen alles Bösen von seiner Gemeinschaft, was aber wieder nichts Anderes ist, als das freiwillige oder unfreiwillige Sichselbstausschliessen des Menschen von der Gemeinschaft seines Gottes, und nur in diesem Sinne können Cap. 11, 28. die *ἐχθροί* den *ἀγαπητοί* entgegengesetzt sein. Was daher zweitens die *καταλλαγή* betrifft, so wird sie nur an demjenigen vor sich gehen können, welcher *ἀπηλλοτριωμένος* ist und das kann selbstverständlich nur der Mensch sein. Schon der Ursprung des Wortes von *ἄλλος* sollte sie billig von dem entfernt halten lassen, *παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα*, und dessen Arme immer ausgebreitet waren und sind, um den reuigen Sünder wieder zu umschliessen Jes. 65, 2. Rom. 10, 21. Wer da weiss, dass unser Ap. das Wort mit seinem Anhange nicht hier allein gebraucht, wer ihn hört, wie er sich bittend an die Menschen wendet: *καταλλάγητε τ. θεῷ*, und wer die klare Auseinandersetzung des damit zu verbindenden Begriffes Eph. 2, 11—22. gelesen hat, der sollte ihn billig von dem Verdachte frei sprechen, als sei er sich selbst nicht klar gewesen, und diese in der ersten erhobene Beschuldigung hat denn auch Rck. in der zweiten Ausgabe seines Commentars vollständig zurückgenommen. Aber wie konnte auch der Ap. dem Worte eine andere Bedeutung geben, als die es bei

den Griechen hat! Denn wenn wir Xen. Anab. I. 6, 6. 7. vom Orontes, welcher dem jüngern Cyrus von dessen Vater überwiesen worden, lesen, dass er, nachdem ihn des Cyrus Bruder Artaxerxes abspännstig gemacht, von freien Stücken zu seinem früheren Herrn zurückkehrt, ihm seine Reue zu erkennen giebt und wieder aufgenommen wird, so werden wir, wenn wir das zwischen diesen Beiden Statt findende Verhältniss mit dem zwischen Gott und dem Menschen vergleichen, doch wohl nur den nichts verschuldet habenden und überall sich gleich bleibenden Cyrus an die Stelle Gottes und dagegen den abtrünnigen und dann zu seiner Pflicht zurückkehrenden Orontes an die Stelle des Menschen setzen können. Gleichwohl wird dort nicht Cyrus, sondern Orontes *ὁ καταλλαγείς* genannt ib. 6, 2. Aber freilich, unter Menschen werden Schuld und Unschuld und der Wechsel von Hass und Liebe selten, wie hier, nur auf einer Seite gefunden werden, ja auch hier hat vielleicht nur der Darstellende den Cyrus ganz frei gesprochen; daher denn hier auch von gegenseitiger Versöhnung die Rede sein kann cf. die schon angeführte Stelle Herod. VII, 145. Ist aber der Mensch seinem Gotte gegenüber allein *ἀπηλλοτριωμένος*, sa kann er auch allein *καταλλαγείς* sein; ist er allein der Abgekehrte, so kann er auch allein der Bekehrte sein und die *μετάνοια* und die *πίστις*, welche ihn zur *καινὴ κτίσις* machen, sind die Veränderungen, welche in seiner Sele vorgehen. Aber er selbst kann sich nicht versöhnen, sondern *ὁ καταλλάσσων εἰς αὐτόν* ist *ὁ θεός* Col. 1, 20. cf. Joh. 6, 44. Suchen wir auf Seiten Gottes etwas der *καταλλαγή* auf Seiten des Menschen Entsprechendes, so werden wir an den *ἱλασμός* zu denken haben, welcher aber eben so wenig eine Veränderung in sich schliesst, sondern zu jener sich verhält, wie die dargebotene Hand zum Ergreifen oder wie das Mittel zum Gebrauch desselben. *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*, welche Worte, wie schon gesagt, erklären, was unter dem zuerst v. 1. ausgesprochenen, v. 11. wiederholten und v. 9. in die zwei Wörter *δι᾽ αὐτοῦ* zusammengefassten *διὰ τ. κυρ. ἡμῶν Ἰ. Χ.* zu verstehen sei, haben nun die Bedeutung: „Wenn sein Tod die Kraft hat, zu erwerben, so wird vielmehr sein Leben die Kraft haben, das Erworbene zu erhalten,“ oder: „Wenn Gott uns so sehr geliebt hat, dass er, um uns zu versöhnen, seinen Sohn in den Tod gegeben, so haben wir jetzt um so gegründetere Hoffnung, errettet zu werden, nachdem auf der einen Seite das Hinderniss hinwegge-

nommen ist, und auf der andern die ζωὴ αὐτοῦ mit ihrer dauernden Wirksamkeit Mtth. 28, 20. Rom. 8, 34. hinzutritt. Wie aber kommt der Ap. zur Erwähnung der ζωή Christi? Ich denke, er nimmt sie aus der schon Cap. 3, 26. in der zweiten ἔνδειξις gemeinten, aber am Schlusse des vor. Cap. durch ἠγέρθη klar ausgesprochenen ἀναζωοποίησις des Herrn und nur, wenn wir dies berücksichtigen, werden wir einerseits die Bündigkeit des gegenwärtigen Schlusses, andrerseits das Gewicht, welches der Ap. auf die Auferstehung des Herrn legt, ganz verstehen. Werfen wir noch einen Blick auf die Form des Satzes; denn erst durch ihr Verständniss wird uns der Zusammenhang dieses Verses in sich selbst und sein Verhältniss zu den beiden vorhergehenden Sätzen recht klar werden, so müssen wir sie als eine nicht allein bei unserm Ap., z. B. noch in diesem Cap. v. 15. und 17., Cap. 11, 12. 24. 2 Cor. 3, 7. 8. 9. 11., sondern im N. T. überhaupt z. B. Mtth. 6, 30. 7, 11. 10, 25. Luc. 11, 13. und eben so auch bei den Profanscribenten z. B. Xen. Cyr. V. 5, 45. Aristot. Metaph. VIII, 8. f. Dion. Hal. ars rhet. 2, 8. 7, 3 f. Sext. Emp. Th. I. Pyrrh. hyp. II. 22, 253. Th. II. VI. adu. Mus. 7. IX. adu. Phys. 93. Plut. Mor. I. S. 184 f. S. 190 f. S. 226 in. IV. S. 8 m. S. 468 f. Luc. I. Necyom. S. 258 m. gar nicht ungewöhnliche bezeichnen und wir ersehen aus εἰ im ersten Satzgliede (nur in der Stelle bei Luc. ist die Ordnung einmal umgekehrt), dass sie die hypothetische, so wie aus πολλῷ μᾶλλον im zweiten, dass sie die dem Schlusse *a minori ad maius* dienende ist. Jenes ist überall, dieses mit Ausnahme von d. W., Fr., M. von den Meisten nur in einzelnen Stellen anerkannt worden, wie z. B. Rck. hier einen Schluss *a maiori ad minus*, v. 15. Angabe eines quantitativen Mehr, v. 17. einen Schluss *a min. ad maius*, Ph., Thl. V. hier und v. 17. einen Schluss *a min. ad mai.*, v. 15. aber mit Rck. Angabe eines quantit. Unterschiedes finden, der Letzte in der letzten Stelle sogar die Angabe des quantit. mit der des log. Mehr vereinigend. Alle aber sehen für einen Schluss an, was nichts weiter als ein hypothet. Urtheil ist. Ein oberflächlicher Blick auf den Satz muss uns überzeugen, dass wir nicht einen Schluss, der ja nicht durch γάρ, sondern durch οὖν oder ἄρα eingeführt werden müsste, sondern einfach ein, wie natürlich, aus zwei Gliedern, der *hypothesis* und der *thesis*, bestehendes hypothet. Urtheil vor uns haben, welches allerdings zum Schliessen *a minori ad maius* gehört, aber doch nicht dieser Schluss selbst, sondern nur seine

maior ist. Der ganze Schluss würde lauten: *Maior.* εἰ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγ. τ. θεῷ. διὰ τ. θαν. τ. υ. αὐτ., π. μᾶλλ. καταλλαγ. σωθ. ἐν τ. ζωῇ αὐτοῦ. *Minor.* ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγ. τ. θεῷ διὰ τ. θαν. τ. υ. αὐτ. *Concl.* καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τ. ζωῇ αὐτοῦ. In unserm Verse ist also nichts weiter als ein Urtheil oder eine Behauptung enthalten; aber das Urtheil oder die Behauptung ist in so fern vollkommen gerechtfertigt, als ja die *Minor* in v. 8. und die *Conclusio* in v. 9. deutlich ausgesprochen sind und die gewöhnlichermassen Beiden voraufgehende, hier aber in v. 10. nachgebrachte und durch γὰρ eingeführte *Maior* nur die Berechtigung nachweist, den Inhalt von v. 9. aus v. 8. zu schliessen; denn warum sollte ich nicht eben so gut, wie ich sagen kann: „Wenn der Roggen reif ist, wird er gemäht. Der Roggen ist reif. Folglich wird er gemäht.“ auch die Ordnung umkehren und sagen dürfen: „Der Roggen ist reif. Folglich wird er gemäht. Denn wenn der Roggen reif ist, wird er gemäht.“ Sehen wir die Sache so an, dann lässt die Anordnung der Sätze, wie mich dünkt, in logischer Beziehung nichts zu wünschen übrig; ähnlich aber verhält es sich, wie wir sehen werden, auch bei den übrigen Sätzen dieser Art und in allen von mir beigebrachten class. Stellen werden wir es nicht anders finden, nur dass nicht immer *Minor* und *Conclusio* so unmittelbar und so deutlich ausgesprochen vorhergegangen sind. Dann leuchtet aber auch ein, wie wenig gerechtfertigt die Vorwürfe sind, welche d. W., weil der Begriff der Rettung nichts Neues mit sich bringe, ja eigentlich noch schwächer sei als der des Friedens, der „nicht zu pressenden Argumentation“ macht; denn nach dem Obigen fällt der Begriff der Rettung mit dem des Friedens zusammen, und soll auch nichts Neues bringen, ja kann es nicht einmal, weil sonst keine Berechtigung zum Schliessen vorhanden wäre, sondern das neu Herzugebrachte ist die ζωή, und was den Schluss selbst betrifft, so gehört er seiner Natur nach zu den Wahrscheinlichkeitsschlüssen, ohne dass damit an der Gewissheit der Sache selbst irgend etwas geändert würde. Es wird nach diesem Allen kaum nöthig sein, noch besonders darauf aufmerksam zu machen, dass in den beiden Gliedern dieses Verses, der *hypothesis:* εἰ γὰρ ἐχθροὶ bis τ. υἱοῦ αὐτοῦ und der *thesis:* πολλῷ μᾶλλον bis ἐν τ. ζωῇ αὐτοῦ der eigentliche Schwerpunct weder in ἐχθρ. ὄντ. κατηλλάγ. τ. θεῷ auf der einen und καταλλαγέντες auf der andern Seite, noch

in *σωθησόμεθα* liegen kann. Das Erste folgt einerseits schon aus der Zusammenziehung des in der *hypoth.* in fünf Wörtern ausgedrückten Begriffes in ein einziges, in so fern, wenn hierauf der Nachdruck läge, der vollständige Ausdruck vielmehr in der *thesis* stehen müsste, andrerseits aus der in dieser Beziehung Statt findenden Gleichheit auf beiden Seiten; denn wo, wie hier, *a min. ad mai.* geschlossen wird, kann der Nachdruck unmöglich auf das auf beiden Seiten Gleiche, sondern er muss nothwendig auf die Unterschiede gelegt werden. Das Zweite geht aber ohne Widerspruch daraus hervor, dass es hier, wo *ἔχομεν εἰρήνην*, also *σωθησόμεθα* bewiesen werden soll, nicht sowohl auf dies als den Zweck, welcher seit Cap. 1, 16. feststeht, wie auf das Mittel ankommt, welches zur Erreichung desselben dienen soll, und das giebt der Ap., wenn ich nicht irre, dadurch deutlich genug zu erkennen, dass er den v. 9. enthaltenen vollständigen Begriff *σωθησόμεθα ἀπὸ τ. ὀργῆς* hier nur in abgekürzter Form wiederholt, wodurch er wohl zu erkennen giebt, dass er hierauf als auf etwas Bekanntes und längst Dagewesenes unsre Aufmerksamkeit nicht vorzugsweise richten will. Dann bleibt nur auf der einen Seite *διὰ τ. θανάτου τ. υ. αὐτοῦ* und auf der andern *ἐν τ. ζωῇ αὐτοῦ* übrig, und fragen wir, welchem von Beiden der Vorzug gebühre, so würde, auch wenn die Sache an sich keinen entscheidenden Grund enthielte, doch schon die Stellung in die *thesis* und seine Bedeutung als dasjenige, welches allein zu dem Schlusse *a min. ad maius* berechtigen kann, für *ζωή* entscheiden. Ich habe dies nur um des Verständnisses des folgenden Verses hier anführen wollen. Endlich ist zu bemerken, dass der Syr. hier wieder *καταλλάσσεσθαι* auf Gott bezieht und anstatt *σωθησόμεθα, ζήσομεν* liesst: ܟܡܐ ܗܟܝܠ ܒܬܪܥܘܬܗ ܢܚܐ ܒܚܝܘܗܝ i. e. *πόσῳ οὖν* (*μᾶλλον*) *ἐν τῇ καταλλαγῇ αὐτοῦ ζήσομεν διὰ τῆς ζωῆς αὐτοῦ.*

v. 11. Nach *οὐ μόνον δέ* ist sonst gewöhnlich und ist neuerdings von Rck., Thl., O., Ph., A. aus dem Vorhergehenden *σωθησόμεθα* supplirt, oder, was richtiger ist, *σωθησόμεθα* als Parallele oder, wie sich Ph. ausdrückt, als Gegensatz von *καυχώμεθα* genommen worden, daher auch in einigen Handschr. jenes gelesen und von der Vulg. in der Uebersetzung gegeben wird. Dann

ist der Sinn: „vielmehr werden wir, nachdem wir versöhnt worden, nicht allein e r r e t t e t werden, sondern uns auch r ü h m e n dürfen“. Dagegen muss nun aber eingewandt werden: 1) dass es überhaupt gar nicht denkbar ist, d a s s, und noch weniger ein Grund dafür angegeben werden kann, w a r u m der Ap. sich des Partic. statt des *uerb. fin.* bedient habe; und wenn es auch in den von Rck. angeführten Stellen Rom. 3, 24. 2 Cor. 7, 5. 10, 5. 11, 6. (denn Rom. 12, 9 fgg., womit Plat. VI. Legg. S. 374 m.: *Εἶεν, ἄγει μὲν δὴ κ. τ. λ.* Xen. de uen. 9, 2. 3. 4. ib. 15 sqq. zu vergleichen, gehört nicht hieher) scheinen will, als sei das Letztere bequemer, so sollten wir dennoch immer annehmen, der Ap. habe absichtlich das Partic. gewählt. Uebrigens ist in der ersten Stelle das Partic., wie ich glaube, oben genügend gerechtfertigt worden; in der zweiten muss allerdings das Partic. in seiner Stellvertretung für das *uerb. fin,* anerkannt werden; aber es findet da eine in der Erzählung von Begebenheiten so geringfügige und daher, wenn absichtslos, so erklärliche, vielleicht aber absichtliche, weil die Erzählung belebende, Nächlässigkeit Statt, dass ich sie nicht mit unsrer Stelle vergleichen möchte: „Als wir nach Macedonien kamen, ward unserm Fleische keine Erholung zu Theil, sondern von allen Seiten gedrängt, draussen Kampf, drinnen Furcht u. s. w.“; in der dritten ist es doch gewiss gar nicht nothwendig, das Partic. für *uerb. fin.* zu nehmen, sondern die Participien können ganz gut von *στρατευόμεθα* oder vielmehr von einem zweiten zu supplirenden *στρατευόμεθα* abhängig gemacht werden; und in der vierten wird das Partic. *φανερωθέντες* durch das schon zu *ἰδιώτης* zu supplirende und nun sehr natürlich in *ἐσμέν* sich verwandelnde *εἰμί* genügend erklärt. Hier aber soll *οὐ μόνον* auf das *uerb. fin. σωθησόμεθα* zurückweisen und da begreift man nicht, warum nicht das eben so kurze *καυχώμεθα,* und es scheint mir ein nicht zu billigender Nothbehelf zu sein, wenn wir bei Gegenständen, welche nicht an und für sich das Gepräge des Morgenlandes an sich tragen, zu Hebraismen und Syriasmen unsre Zuflucht nehmen. Merkwürdig genug hat aber der Syr. hier nicht das *uerb. fin.* durch das Partic. ܡܫܬܒܗܪܝܢܢ, sondern umgekehrt unser einfaches Partic. ܡܫܬܒܗܪܝܢ durch das *uerb. fin.* und zwar durch's Fut. ܢܫܬܒܗܪ ausgedrückt und Rck. hätte daher nicht

sagen sollen, dass sich der Syr. auch des Partic. hätte bedienen können; denn er würde dann eben nur das Vorgefundene wiedergegeben haben, sondern er hätte aus dieser Uebersetzung eben nur schliessen sollen, dass der Syr. bei *οὐ μόνον* wie er selbst auf *σωθησόμεθα* zurückgesehen habe. 2) dass der durch *οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ* verstärkte Gegensatz das vorhergegangene *σωθησόμεθα* zu sehr hervorheben, dagegen das *καταλλαγέντες*, dem seine Bedeutung als Gegensatz zu *ἐχθροὶ ὄντες* und als Mittel immer noch den Rang vor *σωθησόμεθα* zu vindiciren scheint, zu sehr in den Hintergrund stellen würde; 3) dass, wenn, was früher nachgewiesen wurde, die *σωτηρία* zugleich die *ἐλπὶς τῆς δόξης τ. θεοῦ* mit einschliesst cf. Cap. 1, 16. und 2 Tim. 1, 10., wo *σωτὴρ* durch *καταργήσας* nach seiner negativen und durch *φωτίσας* nach seiner positiven Seite bestimmt wird, ein Theil des darin Enthaltenen, und ein solcher wäre der Gegenstand des sich Rühmens, wenigstens nicht durch *οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ* angeführt werden könnte; 4) das sich in Gott Rühmen selbst geht aber nicht neben der *σωτηρία* her und ist kein Theil, sondern Unterpfand derselben; 5) wenn die im vorigen Verse zum erstenmal und also ganz kurz vorher genannte *ζωὴ* dort nicht ganz müssig stehen soll, so würde man auf sie nach *οὐ μόνον δὲ* immer mit zurücksehen müssen und dann müsste man eigentlich suppliren: *οὐ μόν. δὲ σωθησ. διὰ τ. ζωῆς, ἀλλὰ κ. καυχώμεθα διὰ τ. ζωῆς.* Den dritten Grund lässt Rck. nun zwar nicht gelten und schränkt, um Widersprüchen zu entgehen, dem Sprachgebrauche des N. T. und unsers Ap. zuwider, die *σωτηρία* auf die Bewahrung vor dem Zorne ein; aber die übrigen Gründe bleiben gegen ihn in Kraft. O. lässt nicht nur *οὐ μόν. ἀλλὰ καὶ* das *καυχᾶσθαι* über *σωθησόμεθα* stellen, sondern überdies das Letztere bloss den Begriff der *ἐλπίς* enthalten, während *καύχησις* über diese noch hinausgehen soll, was ich mit *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τ. δόξ. τ. θεοῦ* v. 2. vergeblich zu vereinigen suche. Nur d. W. supplirt *σωθησόμεθα*, ohne das Partic. für *uerb. fin.* zu nehmen und betrachtet *καυχώμενοι* als eine später hinzutretende Bestimmung vor *σωθησόμεθα*: „nicht nur (werden wir gerettet werden), sondern indem wir auch dabei Gottes uns rühmen", wogegen aber ausser dem ersten die nehmlichen Gründe, wie gegen Rck., gelten und wozu noch der kommt, dass es dann dem *καυχώμενοι* an einem Verb. fehlt, an welches es sich anschliessen könnte. Darum haben es mit Win. Gramm. Aufl. 3.

S. 286 und Fr. Sendschr. S. 47 und diss. II. in 2 Cor. p. 51) mehrere neuere Exegeten vorgezogen, nach οὐ μόνον δέ an καταλλαγέντες zu denken und diesem das καυχώμενοι gegenüberzustellen: „vielmehr werden wir errettet werden, da wir nicht allein mit Gott versöhnt sind, sondern uns sogar Gottes rühmen." Und zwar thut dies Fr. mit Klln., Glck., indem er σωθησόμεθα supplirt: „*sempiterna felicitate beabimur non solum uelut homines, qui in gratiam cum numine redierint, sed etiam tanquam tales, qui de fauore diuino exsultent*", wogegen aber zu erinnern ist, dass, wenn der Ap. sagt: καταλλαγέντες σωθησόμεθα, er damit die καταλλαγή als Grund der σωτηρία ansieht und daher καυχώμενοι, welches bloss anzeigt, wie wir die Hoffnung der σωτηρία aufnehmen, nicht auf diese Weise mit καταλλαγέντες in Parallele, bezüglich in Gegensatz, gestellt werden kann; Bnck., indem er übersetzt: „wir sind nicht bloss Ausgesöhnte, sondern noch mehr, wir sind Frohlockende" und also nicht nur καταλλαγέντες ἐσμέν nach οὐ μόνον, sondern auch nach καυχώμενοι wieder ἐσμέν supplirt und also doch das Partic. für *uerb. fin.* nimmt; endlich Schr., M., indem sie καυχώμενοι eben so wie καταλλαγέντες caussal nehmen, was der hier eben entwickelten Lehre des Ap., nach welcher der Friede mit Gott und mit ihm die Hoffnung der δόξα τ. θεοῦ v. 2. allein durch den Tod Jesu Christi vermittelst des Glaubens erlangt wird, schnurstracks zuwiderläuft. Gegen die Beziehung des οὐ μόνον δέ auf καταλλαγέντες ist aber überhaupt einzuwenden, theils, dass καταλλαγέντες auf der einen Seite den Gegensatz zu ἐχθροὶ ὄντες zu vollkommen ausfüllt, um noch ein Anderes als Ergänzung zuzulassen, und auf der andern das καυχᾶσθαι ἐν θεῷ als unmittelbare Folge zu genau in sich schliesst, um es durch ein οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καί noch besonders hinzuzufügen, theils, dass eine solche Bezeichnung der allg. Regel widerstreitet, nach welcher bei οὐ μόνον immer nur auf den letzten Hauptgedanken zurückgegangen wird und nur zurückgegangen werden kann, wenn nicht die grösste Unsicherheit, wie es sich hier wieder einmal recht deutlich herausstellt, die unausbleibliche Folge sein soll. Halten wir aber an dieser Regel fest, so werden wir selbstverständlich weder auf καταλλαγέντες, noch auf σωθησόμεθα, sondern allein auf ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ zurückgehen müssen, und jetzt verweise ich auf das am Schlusse der Erkl. des vor. Verses Gesagte, wonach in demselben nur diese Worte den Hauptgedanken bilden können. Man unterscheide

zwischen Hauptgedanken überhaupt und Hauptgedanken des letzten Verses. Hauptzweck und also Hauptgedanke im Allg. ist dem Ap. seit Cap. 1, 16. 17. der Nachweis der σωτηρία und schon dies allein, dass er von vorn herein nichts Anderes und nichts Höheres zu nennen weiss, sollte uns zum Beweise dienen, dass er dies Wort nicht bloss in seiner negat. Geltung gefasst haben könne cf. die vorher angegebene Stelle 2 Tim. 1, 10; aber der Hauptgedanke des letzten Verses liegt in ἐν τ. ζωῇ αὐτοῦ als dem allein Hinzutretenden und daher zu πολλῷ μᾶλλον Berechtigenden, und darum konnte es der Ap. nicht gut für möglich halten, dass man οὐ μόνον δέ auf etwas Anderes beziehen könnte. Nun heisst es: „Nicht nur auf Christi Leben setzen wir unsre Hoffnung, dass wir errettet werden, sondern auch darauf, dass wir uns nunmehr Gottes d. h. unsrer Einheit mit Gott rühmen, zu welcher wir eben durch Christum gelangt sind cf. Eph. 2, 16. 22. Gal. 3, 26. 27. Joh. 17, 21. 23. Das Wirken des zu neuem Leben erweckten und erhöhten Christus bleibt nicht ein äusserliches, sondern führt uns durch die Vereinigung mit ihm zur Einheit mit Gott selbst. Dieses aus der καταλλαγή unmittelbar hervorgehende καυχᾶσθαι, nicht mehr πρὸς τὸν θεόν, auch nicht mehr bloss ἐπὶ τῷ θεῷ, sondern ἐν τῷ θεῷ, was bei Paulus fürwahr kein Hebraismus ist, wofür Rck. es ansieht, ist das höchste Denkbare, die Bürgschaft für jegliche Hoffnung von selbst in sich Schliessende. Da rühmt sich der Mensch nicht mehr, dass Gott für ihn Gott ist; denn das ist er für Alle, sondern dass Gott für ihn ist und sein muss, weil Gott in ihm und er in Gott ist, und er darf kühn sagen: τίς ἐγκαλέσει κ. τ. λ.; Cap. 8, 33. Bei dieser Erkl. macht das Partic. gar keine Schwierigkeit. Ausserdem wiederhole ich, dass das dreifache καυχᾶσθαι, welches im nichtinterpungirten Texte noch stärker hervortritt und eines auf das andre hinweist, nicht ohne gegenseitige Beziehung auf einander bleiben darf. Das erste zeigt uns den eigentlichen Inhalt des Friedens für die Zukunft: ἐλπὶς τ. δόξης τ. θεοῦ, das zweite die unüberwindliche Stärke: ἐν ταῖς θλίψεσι, das dritte den durch Christi Tod und Auferstehung und unsern Glauben daran gewonnenen in der göttlichen Liebe verbürgten letzten Grund: ἐν τῷ θεῷ, und da das Rühmen eben als eine Folge des Friedens dargestellt wurde v. 2., so ist es ἡ εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν, welche in diesem dreifachen καυχᾶσθαι geschildert wird. Als Grund desselben wurde bereits v. 5. ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ

angegeben, und daher hätte der Ap. schon dort sagen können: *οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ τῇ ἐκκεχυμένῃ κ. τ. λ.*; aber er hatte noch etwas Höheres, weil Unmittelbareres, als selbst die Liebe Gottes, dessen wir uns rühmen dürfen, nnd das allein durch die Liebe Gottes uns erreichbar ist; und dieses Höhere und Höchste ist Gott selbst, und darum spart er das letzte *καυχᾶσθαι* für dieses Höchste auf. Fast mit den nehmlichen Worten, mit welchen er des Herrn zu Anfang gedacht: *εἰρ. ἔχομεν διὰ τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ., δι' οὗ κ. τ. προσαγωγὴν ἐλάβομεν*, gedenkt er seiner jetzt am Schlusse: *διὰ τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ., δι' οὗ νῦν τ. καταλλαγὴν ἐλάβομεν. διά* zeigt wieder, dass Christus Vermittler der *καύχησις ἐν τῷ θεῷ* ist, und in wie fern er es ist, wird in den Worten: *δι' οὗ τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* ausgesprochen, nehmlich in so fern, als durch ihn die *καταλλαγή* zu Stande gekommen ist. Was vorher *προσαγωγὴ εἰς τ. χάριν ταύτην* d. h. *εἰς τὴν εἰρήνην πρὸς τ. θεόν* hiess, wird hier *καταλλαγή* genannt, weil dort die von Gott trennende Gesetzesübertretung, die *ἁμαρτία*, und die zu ihm zurückführende *δικαιοσύνη* vorgelegen hatten, während hier dasselbe unter dem Bilde der entzweienden *ἔχθρα* und der das alte Verhältniss wiederherstellenden *καταλλαγή* gegeben wird. Dadurch aber unterscheidet sich diese *καύχησις* von einer früheren ungegründeten Cap. 2, 17., dass diese auf der göttlichen Liebe als ihrem festen Grunde ruht. *νῦν* kann hier nur die nehmliche Bedeutung haben, wie vorher das nach *δικαιωθέντες* v. 9., ist daher entgegengesetzt dem *ἐχθροὶ ὄντες* oder vielmehr dem darin liegenden *τότε*. So auch d. W., Ph., Thl. V. Andre, Thl. II., O., Rck., finden mit Unrecht darin einen Gegensatz zur zukünftigen *δόξα*, worauf sich *καυχώμενοι* beziehen soll, so dass es also etwa hiesse: „für jetzt"; aber weder *δόξα* noch *ἐλπίς* ist genannt, und wären sie es, so fiele immer das nun mit einem schon diesseit erreichbaren Gegenstande verbundene *καυχώμενοι* mit seinem ganzen Inhalt dem *νῦν* anheim und würde sich immer dieses *νῦν*, auch äusserlich betrachtet, nicht auf das erst durch die *καταλλαγή* vermittelte *καυχώμενοι*, sondern allein auf die den Gegensatz zu der früheren *ἔχθρα* bildende *καταλλαγή* beziehen.

4. Die $\varkappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}$ muss so weit wie die $\acute{\alpha}\mu\alpha\varrho\tau\acute{\iota}\alpha$ reichen.

Der Ap. stellt zum Schluss dieser Abhandlung noch eine Vergleichung an zwischen dem durch Adam verursachten allgemeinen Abfall und der durch Christum bewirkten allgemeinen Wiedervereinigung nach den beiden Hauptvergleichungspuncten: von Einem ausgehend und über Alle sich erstreckend v. 12—21.

„Darum, wie durch einen Menschen die Sünde in 12.
die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod
und auf diese Weise der Tod zu allen Menschen hin-
durchgedrungen ist, weil Alle gesündigt haben (denn 13.
bis auf das Gesetz war Sünde in der Welt; nur
wird die Sünde nicht berechnet, wenn kein Gesetz
ist; aber der Tod hat von Adam bis auf Mose auch über 14.
diejenigen geherrscht, welche nicht nach dem Beispiel
der Uebertretung Adams gesündigt haben, welcher das
Vorbild des Zukünftigen ist): oder sollte nicht, wie 15.
der Fehltritt, auch die Gnadengabe sein? Wenn nehm-
lich durch den Fehltritt des Einen die ganze Masse
der Menschheit gestorben ist, so hat sich vielmehr die
Gnade Gottes und das Geschenk in der Gnade des
einen Menschen Jesu Christi über die ganze Masse
der Menschheit verbreitet. Und sollte nicht, wie es 16.
durch Einen war, der gesündigt, die Gabe sein?

(nehmlich das Gericht zwar von einem Fehltritt zur
Verdammung, aber die Gnadengabe von vielen
7. Fehltritten zur Wiederzurechtbringung). Wenn
nehmlich in einem Fehltritt der Tod durch den Einen
geherrscht hat, so werden vielmehr diejenigen, welche die
Fülle der Gnade und des Geschenks der Gerechtig-
keit empfangen, im Leben herrschen durch den Einen
8. Jesum Christum. Folglich wie durch einen Fehltritt
— über alle Menschen — zur Verdammung, so auch
durch eine Wiederzurechtbringung — über alle Men-
9. schen — zur Gerechterklärung des Lebens. Denn
wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die
ganze Masse der Menschheit zu Sündern geworden
ist, so wird auch durch den Gehorsam des Einen
die ganze Masse der Menschheit gerecht werden.
0. Dass Gesetz aber kam gegen ein, damit der Fehltritt
grösser würde. Wo aber die Sünde grösser wurde,
1. wurde die Gnade noch überschwänglicher, damit, wie
die Sünde ihre Herrschaft im Tode geübt hat, so auch
die Gnade durch die Gerechtigkeit ihre Herrschaft
erwiese zum ewigen Leben durch Jesum Christum,
unsern Herrn."

v. 12. Was die im Folgenden entweder wirklich angestellte, oder anzustellen beabsichtigte (denn dieses Letztere wird wenigstens von allen Auslegern angenommen, welche nicht durch förmliches Martern der Wörter und Gedanken den Nachsatz aus v. 12. selbst herauszupressen suchen) Vergleichung zwischen Adam und Christus betrifft, so muss ich mich zunächst gegen diejenigen erklären, welche dieselbe als mit dem Vorhergehenden in nicht nothwendigem Zusammenhange stehend, also als beiläufige Zugabe oder Episode betrachten, indem mir der Inhalt derselben eben so nothwendig aus dem v. 1—11. dieses Cap. Gesagten zu folgen scheint, wie der Cap. 2, 1. mit διὸ

ἀναπολόγ. εἶ beginnende Theil des Briefes das Cap. 1, 18—32. Gesagte nothwendig voraussetzt. Und wenn es nicht allein an sich sehr passend ist, dass der Ap. die ganze Abhandlung Cap. 1—5., wie er sie mit der Nachweisung, dass sich das Sündenelend auf die ganze Menscheit erstrecke, begonnen hat, nun auch mit der Nachweisung, dass sich die Hülfe eben so auf die ganze Menschheit erstrecke, beschliesst, sondern ein solcher Schluss sogar erwartet werden musste, so lag es ja noch besonders im Interesse des heil. Ap., dass er den Juden gegenüber, welche, wie sie sich selbst eines Messias im Sinne des Ap. nicht für bedürftig hielten, so die Heiden jedenfalls von den Segnungen desselben ausgeschlossen wissen wollten, dasjenige weiter ausführt, was er bereits Cap. 3, 29. 30. in kurzen Worten angedeutet hatte. Die Verbindung wird äusserlich bewerkstelligt durch *διὰ τοῦτο.* Die Meisten beziehen mit Rck., Rch., Klln., d. W. diese beiden Wörter auf den ganzen bisherigen Theil des Briefes: „aus dem, was bis jetzt gesagt worden ist, folgt, dass u. s. w.“; allein es ist an sich nicht glaublich, dass der Ap. sich dann nicht anders ausgedrückt haben sollte, und überdies seiner Gewohnheit ganz entgegen, nach welcher er immer an das unmittelbar Vorhergehende anknüpft; auch ist, wenn wir die Sache genauer ansehen, von der Verbreitung der Sünde durch Adam noch gar nicht, von der Ausdehnung der Erlösung auf die ganze Menschheit allerdings, aber immer nur sehr kurz und zuletzt Cap. 3, 29. 30., welche Stelle doch wahrlich hier zu fern lag, um daraus schliessen zu wollen, die Rede gewesen. Noch weniger wird man mit Rck. I. übersetzen dürfen: „so wie demnach“, was wohl auch nur Versehen ist; denn gerade das, worauf sich bei dieser Uebersetzung das demnach allein beziehen könnte, der Ursprung der Sünde und des Todes von einem Menschen, ist bisher noch nicht dagewesen. Bnck. will damit helfen, dass er *διὰ τοῦτο* durch nehmlich übersetzt; aber nicht zu gedenken, dass *διὰ τοῦτο* das nicht heisst, wird damit auch keine Hülfe gebracht, weil nichts vorhergeht, was dieses nemlich motivirte. M., O., Fr., Rth. dagegen knüpfen an den letzten Abschnitt v. 1—11. an; aber was insbesondere des Letzten Ansicht betrifft, nach welcher die Parallele zwischen A. und Christus aus der v. 1—11. als charakteristischer Wirkung der Rechtfertigung durch den Glauben hervorgehobenen wahren Heiligung der Gläubigen hergenommen ist: dort ein wirkliches Sündigen oder

Sündigwerden durch A., hier ein wirkliches Gerechtwerden, worin eben die wahre Heiligung besteht, durch Christum, so kann das unmöglich richtig sein; denn theils hat der Ap., welcher doch sonst jedes Ding bei seinem rechten Namen zu nennen pflegt, v. 1—11. wohl von Gerechtigkeit und Versöhnung, aber mit keiner Silbe von der Heiligung gesprochen, theils unterscheidet er die erst nach der Rechtfertigung zu Stande kommende Heiligung, von welcher erst vom sechsten Cap. an geredet wird, genau von dieser, theils ist es gar nicht einmal die Gerechtigkeit, von welcher Cap. 5, 1—11. gehandelt worden, sondern der durch die Gerechtigkeit erlangte Friede, theils endlich hat der Ap. im vierten Cap. gezeigt, dass die Gerechtigkeit eben keine wirkliche, sondern nur eine *λογισθεῖσα*, eine aus Gnaden für eine wirkliche gerechnete ist und daher würde sich auf diesen Umstand gar keine Parallele zwischen Christus und A. begründen lassen. Nicht besser wird man aber mit Sml., Cr., Kpp. daran sein, welche nach *διὰ τοῦτο* aus v. 11. *τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* suppliren und dann mit *ὥσπερ* den Nachsatz anfangen; denn zu geschweigen, dass *ὥσπερ* dem *διὰ τοῦτο* nicht wohl entspricht, so würde man eine solche Ergänzung denn doch vom Leser nicht erwarten dürfen, weil, wenn Jemand sagt: „Ich habe heut keine Zeit; darum bleibe ich zu Hause“, das nicht heissen kann: „Darum habe ich keine Zeit, weil u. s. w.“, sondern nur: „Darum, weil ich keine Zeit habe, bleibe ich u. s. w.“ Nach meiner Ansicht könnte man an dasjenige, was im letzten Abschnitte den Kern bildet, an die göttliche Liebe oder vielmehr, weil die göttliche Liebe später nicht mehr mit Namen genannt ist, an die dort gegebenen Erweise der göttlichen Liebe gegen den Sünder anknüpfen: „Sollte darum, weil Gott die Sünder so sehr liebt, dass er für sie seinen Sohn gegeben hat, um sie wieder mit sich zu vereinigen, sich von dieser Liebe nicht erwarten lassen, dass Er durch den Einen, Christus, wiederherstellen werde, was der Eine, Adam, verderbt hat?“ oder: „dass sich unter jener Voraussetzung die Hülfe eben so weit wie die Hülfsbedürftigkeit erstrecken werde?“ Allein die von unserm Ap. überall befolgte Gowohnheit, genau an das Nächstvorhergehende anzuknüpfen, muss uns veranlassen, den Versuch auch hier zu wagen. Es scheint mir, als habe der Ap. die letzten Worte des vor. Abschnittes: *δι' οὗ τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*, welche fast ohne einigen Nachtheil weg-

bleiben konnten, gerade deshalb hinzugefügt, um durch διὰ τοῦτο das nun Folgende anknüpfen zu können, und es kann nach διὰ τοῦτο in der That keine natürlichere Ergänzung geben, als: ὅτι δι' αὐτοῦ τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν. Nun ist zwar im Vorhergehenden von Adam und der Verbreitung der Sünde von ihm aus und durch ihn über die ganze Menschheit nicht die Rede gewesen; setzen wir dies aber, wie wir denn jedenfalls müssen, als etwas allgemein Bekanntes und Zugestandenes voraus, so ist die Vergleichung in den zu ergänzenden Worten bereits enthalten, indem in δι' οὗ das folgende δι' ἑνός und in der καταλλαγή, auch wenn wir sie nur ganz allgemein als Wiedervereinigung der Menschen mit Gott fassen, aber noch mehr, wenn wir erwägen, dass dem Ap. Paulus καταλλαγή, weil er die Wiedervereinigung mit Gott eben in dem Einen, Christus, geschehen denkt Gal. 3, 28., ausser der Wiedervereinigung der durch die Sünde von Ihm getrennten Menschheit mit Gott zugleich auch die Wiedervereinigung der in sich selbst getrennten und zerfallenen Menschheit zu einer höheren das ganze der Menschheit umfassenden Einheit in Christo ist Eph. 2, 11—22., welche durch das leibliche Israel nicht erreicht werden konnte, auch das folgende εἰς πάντας ἀνθρώπους liegt. Aber auch abgesehen von dieser letzten Idee giebt allein schon der Gegensatz zu dem durch A. bewirkten Abfall von Gott, welcher in der καταλλαγή enthalten ist, in der Erwähnung dieses Wortes die Veranlassung zur Vergleichung. Ist durch den Einen, Christus, die Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott zu Stande gekommen, so folgt daraus, dass, wie durch einen Menschen Sünde und Tod über Alle gekommen sind, so durch einen Menschen die Gerechtigkeit und als deren Folge das Leben zu Allen gekommen ist. διὰ τοῦτο dient also, die Berechtigung des Ap. zur Vergleichung A.'s mit Christo nachzuweisen, als wollte er sagen: „Darum, weil durch Christum die Versöhnung mit Gott zu Stande gekommen ist, und dass sich dieselbe auf Alle erstreckt, ist Cap. 3, 22. 29. 30. gesagt worden, ist es mir wohl gestattet, die folgende Parallele zwischen ihm und A. zu ziehen." Aehnlich, wie ich ihn verstehe, Ph., ohne jedoch den Zusammenhang näher darzulegen, und Thl. V. in der Paraphrase. Zugleich benutzt aber der Ap. die Vergleichung als Fortsetzung und Vollendung des im ersten Theile dieses Cap. Begonnenen, einerseits, um, wie schon bemerkt, dem Particularismus des Juden und Juden-

christen gegenüber aus der Allgemeinheit des Bedürfnisses die Allgemeinheit der Hülfe als Gottes würdig schliessen zu lassen, andrerseits, um, was durch *σωθησόμεθα* bisher nur negativ ausgedrückt worden war, im Gegensatze zu dem vom ersten Adam gewirkten Elend, auch nach seinem positiven Gehalte, und zwar nicht bloss unbestimmt als *χάρις* v. 15., als *δώρημα* v. 16., vermittelnd als *δικαίωμα* v. 16., sondern näher bestimmt und endigend als *ζωή* v. 17., und, womit er wohl billig den ganzen Abschnitt beschliessen musste, als *ζωὴ αἰώνιος* v. 21. darzustellen.

Zu *ὥσπερ* hat man den Nachsatz nicht finden können. Die meisten Aelteren und viele Neuere, Lth., Mel., Bg., Hm., Schlz., Rch. nehmen v. 13. bis *incl.* v. 17. als Parenthese und lassen v. 18. den v. 12. angefangenen, aber abgebrochenen Satz wiederaufnehmen und fortsetzen. Allein zu geschweigen, dass eine so lange Parenthese völlig undenkbar ist, so zeigt *ἄρα οὖν* v. 18., dass aus dem unmittelbar Vorhergehenden gefolgert werde, und man fragt billig, wie sich denn die einzelnen Theile der Parenthese zu einander und wie sich die Parenthese selbst zum Vorhergehenden und Nachfolgenden verhalte? Der erste Theil von v. 18. soll Epanalepsis von v. 12. sein und ist es doch nicht, da v. 12., zwar von e i n e m Menschen und von a l l e n Menschen, aber weder von e i n e m Fehltritt noch von *κατάκριμα* redet; und alle die v. 13. oder vielmehr v. 15—17. enthaltenen Zwischensätze, durch deren Inhalt allein das *ἄρα οὖν* als gerechtfertigt erscheint, indem sie die eigentliche Vergleichung enthalten, werden zu beiläufigen Aeusserungen des Ap. Endlich würden v. 13. 14., da sie mit v. 15—17. in gar keiner logischen Verbindung stehen, als Parenthese in der Parenthese betrachtet werden müssen. Andre suchen daher den Nachsatz in v. 12. selbst, indem sie ihn entweder, wie Er., Bz., neuerlich Bnck., mit dem *καὶ* vor *διὰ τ. ἁμαρτίας* anfangen: „Darum, wie durch e i n e n Menschen die Sünde, so ist a u c h durch die Sünde der T o d in die Welt gekommen"; aber dann würde man, weil es sonst ja an Allem fehlt, was das vorhergehende *ὥσπερ* rechtfertigte, etwa *καὶ δι' ἑνὸς ὁ θάνατος κ. τ. λ.* erwarten, oder mit *καὶ οὕτως* beginnen lassen und zwar dies wieder entweder so, dass sie mit Seb. Schm. das *οὕτως* des Nachsatzes für ausgelassen ansehen: „Darum, wie durch einen M. die S. in die W. gekommen ist und durch die Sünde der T., so ist auch auf gleiche Weise u. s. w.",

oder so, dass sie mit Clr., Wlf., Crpz., Pl., Glck., Brtschn. *καὶ οὕτως* als Inversion für *οὕτως καὶ* gelten lassen: „Darum, wie durch e. M. d. S. i. d. W. gek. ist und durch d. S. d. T., so ist auch der Tod u. s. w.“; oder sie ergänzen ihn auch wohl gar aus dem Vorhergehenden gleich nach *διὰ τοῦτο*, wie Slm., Cr., Elsn., Kpp. auf diese Weise: *propterea igitur reconciliationem accepimus per Christum, sicut e contrario per unum hominem etc.* Gegen die beiden ersten Auffassungen sagt d. W. mit Recht, dass dann die jedenfalls beabsichtigte Vergleichung zwischen Chr. und A. ganz verloren gehen würde, über die letzte Auskunft habe ich mich schon oben ausgesprochen, und alle darf man nur anführen, um sie sogleich als vergebliche Versuche erkennen zu lassen. Thl. II. findet sogar mit Clv., Psct., Crll., Schmd., Fr., Win., Rck., Klln., May und den meisten Neueren den Nachsatz oder das, was die Stelle des Nachsatzes vertreten soll, in die Worte: *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* zusammengedrängt, was eben so der Form wie der Sache nach unmöglich ist, und es wäre daher, was Sprache und Zusammenhang betrifft, immer noch besser, wenn man entweder ohne Weiteres annähme, dass der Ap., welcher Anfangs eine Vergleichung zwischen A. und Chr. anzustellen beabsichtigt, nachher finde, dass eine Aehnlichkeit nicht vorhanden, wenigstens die Unähnlichkeit viel grösser sei und nun im Gegentheil die Unterschiede angebe, auf welche Ansicht mit Rck., Ph., A. Thl. II. doch zurückkommt, oder auch mit Or., Bg., Fr., Win., Rth. geradezu eingestände, dass der Ap. den Nachsatz beizubringen v e r g e s s e n habe. Ich kann mich, ich will nicht sagen, aus dogmat. Rücksichten, sondern nur wegen der Achtung, welche ich jedem Schriftsteller und namentlich einem gebildeten Manne, wie der Ap. Paulus ist, schuldig zu sein glaube, zur Annahme weder des Einen noch des Andern entschliessen. Im Gegentheil kann ich nur annehmen, dass eine Vergleichung A.'s mit Chr. nicht bloss beabsichtigt, sondern auch wirklich ausgeführt werde, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Dass der Ap. in diesem Verse die Absicht zu erkennen gebe, eine Vergleichung zwischen A. und Chr. im Folgenden anzustellen, werden wir zugeben müssen, wenn wir weder den Wörtern noch den Gedanken Gewalt anthun wollen, wie aus den sämmtlichen vorher angegebenen Versuchen, den Nachsatz in diesem Verse selbst zu finden, hervorgeht, und was ja von den meisten Auslegern wirklich zugestanden wird. 2) Steht aber dieses fest, so

werden wir nur im äussersten Nothfall annehmen dürfen, der Ap. habe von seinem einmal gefassten Vorsatze Abstand genommen. Eine solche Nöthigung liegt aber nicht in der Sache selbst. Denn angenommen, der Ap. hätte, nachdem er v. 12—14. bereits niedergeschrieben, die Entdeckung gemacht, dass sich hier besser unterscheiden als vergleichen lasse, so würde ich mich doch unmöglich mit der Aeusserung Rck.'s: „Ein Schriftsteller neuerer Zeit hätte da vielleicht (nein, er hätte es g e w i s s gethan!) das Frühere getilgt; aber die Alten corrigirten nicht in ihren Schriften, und so blieb das Angefangene stehen, und das Neue, besser Erscheinende trat hinzu," zufrieden geben können, da ich die von allen ihren hinterlassenen Werken bestätigte Ueberzeugung hege, dass die Alten, eben weil sie nicht corrigirten, um so vorsichtiger gewesen sein und um so genauer vor dem Niederschreiben meditirt haben werden, und dass bei dennoch vorgefallenem Versehen unserm Ap. ein Par verlorne Stunden und ein Par neue Blätter Papier oder Pergament nicht zu theuer gewesen sein würden, wenn es galt, eine Gemeinde zu belehren oder gar vor Irrthümern zu bewahren, oder dass ihm die minder schwierige und kostspielige Auskunft zu Gebote stand, in v. 15. zu schreiben: *ὡσαύτως καὶ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ δικαιοσύνη εἰς τὸν κόσμον ἐπανῆλθε καὶ διὰ τῆς δικαιοσ. ἡ ζωὴ κ. οὕτως εἰς πάντ. ἀνθρώπ. ἡ ζωὴ διελεύσεται, ἐὰν πάντες δικαιωθήσονται διὰ τ. πίστεως* oder der Art etwas und dann fortzufahren: *ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα.* Aber zu einer solchen Annahme berechtigt uns der Inhalt der folgenden Verse nicht im Geringsten, da im Folgenden eine Vergleichung zwischen A. und Chr. rücksichtlich zweier Punkte: 1) über A l l e und 2) von E i n e m wirklich angestellt wird und hinsichtlich dieser beiden Punkte die Vergleichung nicht nur zulässig, sondern, wie schon bemerkt, gerade an dieser Stelle sehr zweckmässig, und, was die Hauptsache, ausschliesslich im Interesse des Ap. war, ja dass diese beiden Punkte in der That eigentlich die einzigen sind, rücksichtlich deren zwischen A. und Chr. überhaupt eine Parallele gezogen werden kann. Aber die Nöthigung liegt auch nicht in der Sprache. Hätte der Ap. v. 15. geschrieben: *ἄρα οὖν ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα* und v. 16.: *καὶ ὡς δι' ἑνός ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα,* oder mit Anwendung der Fragform: *οὐκοῦν* oder *οὐχὶ ὡς τὸ παράπτ., οὕτ. κ. τ. χάρ.;* und nachher: *καὶ οὐχὶ ὡς δι' ἑνός κ. τ. λ.;* so würde in der That nicht leicht

Jemand auf den sonderbaren Gedanken gerathen sein, hier Unterschiede zu suchen. Allein auch die Einführung der Frage durch ἀλλ' οὐ enthält, wie wir bei Cap. 4, 2. gesehen, nichts, was den Sprachgesetzen zuwider wäre. 3) v. 18. kündigt sich durch ἄρα οὖν als Folgerung aus dem Vorhergehenden an; da aber dieser Satz, wie allgemein anerkannt wird und werden muss, lauter Aehnlichkeiten zwischen A. und Chr. enthält, so müssen nicht allein diese Aehnlichkeiten in v. 15—17. nachgewiesen worden sein, sondern dem Ap. muss auch die Nachweisung der Aehnlichkeiten Hauptsache gewesen sein. 4) Wollte Jemand sagen, der Unterschied bestehe in diesem Verse darin, dass auf der einen Seite κατάκριμα, auf der andern δικαίωμα ζωῆς gefunden werde, so kann dieser Unterschied nicht gemeint sein, weil er sich ja von selbst versteht und der Ap. darum entweder nicht mit ὥσπερ hätte beginnen, oder, wenn er es einmal gethan, die Vergleichung nicht hätte fallen lassen dürfen, und dass in diesem Verse nicht Unterschiede, sondern Aehnlichkeiten, angegeben werden sollen, zeigt, wenn οὕτω allein noch einigen Zweifel übrig lassen sollte, οὕτω καί. Damit übereinstimmend ist auch in v. 19., wo selbst πολλῷ μᾶλλον fehlt, gar nichts vorhanden, was darauf deutete, der Ap. habe unterscheiden wollen, und wenn man v. 20. in ὑπερεπερίσσευσε einen Unterschied finden wollte, so ist gerade dessen im Vorhergehenden gar nicht Erwähnung geschehen, so dass dadurch das διὰ τοῦτο gerechtfertigt würde. 5) Auf die Worte: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος, welche der Ap. eben deswegen eingefügt hat, um nach der v. 13. 14. enthaltenen Abschweifung seinen Vorsatz, eine Vergleichung zwischen A. und Chr. anzustellen, wieder in Erinnerung zu bringen, und welche an sich nicht auf eine schon Statt gehabte Vergleichung, welche auch noch nicht dagewesen, deuten, sondern vielmehr eine solche in Aussicht stellen, konnte er gar nicht sogleich Unterschiede folgen lassen. 6) Daher entsteht, wenn wir annehmen, der Ap. habe die Vergleichung fallen lassen, nicht allein ein Anakoluth, welcher seines Gleichen sucht, sondern überdies die allergrösste Verwirrung, indem der Ap. erst vergleichen will v. 12., dann statt der Vergleichung Unterschiede angiebt v. 15—17., dann wieder vergleicht v. 18. und sich dabei so ausdrückt, als ob er immer verglichen hätte. 7) Betrachtet man das, was jedesmal dem mit ἀλλ' οὐχ ὡς oder καὶ οὐχ ὡς anfangenden Satze folgt, so findet man da, mit alleiniger Ausnahme der mit τὸ μὲν γάρ beginnenden zweiten

Hälfte von v. 16., worüber unten ein Mehreres, wirklich keine Unterschiede, sondern Aehnlichkeiten angegeben. Darin, dass auf der einen Seite der *θάνατος*, auf der andern die *ζωή* erfolgt, kann doch der Unterschied nicht liegen sollen; denn der musste dem Ap. ja von Anfang an gegenwärtig gewesen sein und verstand sich so sehr von selbst, dass er wenigstens, um einen Unterschied zwischen A. und Chr. zu zeigen, nicht angeführt werden durfte. Auch in *πολλῷ μᾶλλον*, welches sich weder auf die Quantität, welche auf beiden Seiten vollkommen gleich ist, noch auf die Qualität, welche gar keine Vergleichung zulässt, beziehen kann, sondern nichts weiter als: „um so leichter“ wie Thucyd. 2, 60. oder: „mit um so grösserem Rechte“ u. s. w. heisst und die Berechtigung zur Ziehung des Schlusses anzeigt, und was doch in v. 15. allein zur Aufsuchung eines Unterschiedes die Veranlassung geben könnte, wird er nicht liegen können. Eben so wenig wird er auf *περισσεύειν* und *περισσεία* begründet werden können, welche Wörter nicht nothwendig ein Ueberströmen im Vergleich zu einem andern Gegenstande, sondern eben so wohl nur ein solches Ueberströmen in sich selbst bezeichnen, welches auch nicht auf der andern Seite fehlt, nur dass unser Ap. in üblem Sinne nicht gern *περισσεύειν*, wie Jac. 1, 21., sondern lieber *πλεονάζειν* gebraucht, womit er den schlimmen Nebenbegriff, der in unserm Wuchern liegt, zu verbinden scheint. Diejenigen aber, welche, wie Rth. in seiner Auslegung dieser Stelle, noch andre Unterschiede gleichsam herauspressen, müssen annehmen, entweder, dass der Ap. den röm. Christen habe Räthsel zu lösen geben wollen, oder dass die Letzteren aus lauter Professoren bestanden haben. 8) Auch die bekannte Form der die Unterschiede angeben sollenden Sätze v. 15. und 17.: *εἰ γάρ, πολλῷ μᾶλλον* ist eine solche, welche nur der Vergleichung dienen kann cf. das bei v. 10. Gesagte, und es heisst Natur und Bestimmung der Wahrscheinlichkeitsschlüsse und namentlich der *a minori ad maius* gänzlich verkennen, wenn man sie zur Hervorhebung von Unterschieden für brauchbar hält. Es liegt beim Schlusse *a minori ad maius* die Berechtigung zum Schliessen in dem in der *maior* auf Seiten der *thesis* günstigeren Verhältniss zwischen Subj. und Prädic., in unserm Falle zwischen dem Wirkenden und dem Gewirkten, als auf Seiten der *hypothesis* und da versteht es sich von selbst, dass die beiden Prädicate, hier die Wirkungen, entweder ganz oder wenigstens annähernd gleich

oder für gleich geachtet sind. Es hindert nicht, dass die Wirkungen formell einander entgegengesetzt sind, wenn sie nur reell einander gleich sind z. B. kann ich recht gut sagen: „Wenn er den Weg von A. bis B. in der Nacht gefunden hat, so wird er den Rückweg von B. nach A. noch viel mehr bei Tage finden.“ Dies ist, wie mich dünkt, so entscheidend, dass von der Angabe von Unterschieden als Zweck der Gegenüberstellung nicht mehr die Rede sein sollte. 9) Endlich ist auch jedesmal der Vergleichungspunct vor der angestellten Vergleichung angegeben. Freilich das erstemal finden wir ihn in dem der in v. 15. enthaltenen Vergleichung, in welcher *οἱ πολλοί*, *εἰς τοὺς πολλούς* das *tert. comp.* bilden, vorangestellten Satze: *ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παρ. κ. τ. λ.* nicht unmittelbar; aber wenn wir die v. 13. 14. umfassende Parenthese hinwegdenken, so stehen die Worte: *εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θ. διῆλθ., ἐφ' ᾧ πάντες ἥμ.* in zu unmittelbarer Nähe, als dass die Leser nicht darauf von selbst ihre Aufmerksamkeit bei der Frage hätten richten müssen. Das zweitemal aber ist er in dem der in v. 17. gegebenen Vergleichung, in welcher das *tert. comp.* in den Worten *διὰ τοῦ ἑνός* unschwer zu entdecken ist, nach der in der zweiten Hälfte von v. 16.: *τὸ μὲν γὰρ κρίμα* bis *δικαίωμα* eingeschobenen Parenthese vorangehenden Satze: *καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα,* in den Worten: *δι' ἑνός* unmittelbar vorhanden.

Aus diesen Gründen nehme ich denn an, dass der Ap. an dieser Stelle nachweisen wolle, wie der eine Erlöser Jesus Christus nicht bloss für die Juden, sondern auch für die Heiden da sei, weil Beide auf gleiche Weise seiner bedürftig sind, und dass dem so ist, schliesst er aus der göttlichen Liebe gegen die Sünder und macht er durch die Vergleichung Chr. mit A. wahrscheinlich. Einer für Alle, das sind die beiden Vergleichungspuncte, worauf es ihm ankommt, und diese sind denn auch beide in dem mit *ὥσπερ* anfangenden Satze vorangestellt. Die Worte v. 13. 14. beweisen oder erklären das: *οὕτως ὁ θάν. ἐπὶ πάντ. ἀνθρ. δῆλθ. ἐφ' ᾧ πάντ. ἥμαρτ.* gegen den von der *ἀνομία* der Heiden etwa herzunehmenden Einwand und sind daher recht eigentlich Parenthese. Dann folgt v. 15—17. die Angabe der beiden Aehnlichkeiten und zwar v. 15. des auf beiden Seiten Statt findenden *εἰς πάντας ἀνθρώπους*, und v. 16. 17. des ebenfalls auf beiden Seiten vorhandenen *δι' ἑνός*, Endlich ist v. 18. ein kurzes *résumé* der Vergleichungspuncte hinzugefügt, gleichsam

als hätte der Ap. hiedurch und durch die v. 19. enthaltene Erklärung verhüten wollen, dass seine beabsichtigte Vergleichung ja nicht missverstanden und anders denn als Vergleichung genommen werde. So wird sich auch hier ein eben so weise entworfener, wie geschickt durchgeführter Plan bemerkbar machen und jeder Satz und in jedem Satze jedes Wort wird seine besondere Bestimmung haben.

In Betreff der Worte: *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* wird Niemand zweifeln, dass damit der nachher auch zweimal mit Namen genannte Adam gemeint sei, Niemand auch die Beziehung auf das Gen. 3. erzählte Factum in Abrede stellen wollen, und eben so wenig wird es auffallen, dass nicht die zuerst sündigende Eva genannt ist, indem es ja hier nicht darauf ankommt, wer zuerst gesündigt hat, sondern durch wen die Sünde in die Welt (cf. unten *κόσμος*) gekommen ist, und da konnte, abgesehen davon, dass gefragt werden könnte, was geschehen sein würde, wenn A. die ihm dargebotene Frucht zurückgewiesen hätte, als Stammvater des menschlichen Geschlechts nur Adam genannt werden, der Mann, welchem Niemand bei der Erzeugung die Priorität und überwigende Autorität bestreiten wird, und durch welchen sich daher vorzugsweise Sünde und Tod über die Menschheit ausgebreitet haben, und es ist daher nicht nöthig, die vermeintliche Schwierigkeit mit Par., Dnnh. dadurch zu lösen, dass wir annehmen, Adam und Eva seien ja doch nur ein Fleisch gewesen und deshalb von P. als nur ein Mensch angesehen worden, oder mit Grt. durch die Erwägung, dass die Hebr. nicht Weiber, sondern nur Männer an die Spitze der Genealogieen stellen, oder mit Fr. durch die Bemerkung, dass das Verbot des Baumes Gen. 2, 17. der Erschaffung des Weibes vorausgehe und daher nur durch den Mann zur Kenntniss des Weibes gekommen sein könne, deren Sünde daher von jüd. Schriftstellern für die geringere gehalten werde, oder auch mit Ph. nach Bg. durch die Annahme, dass A. das Verbot empfangen, dass er als Haupt des Geschlechts auch das der Eva gewesen und dass, hätte er nicht der Stimme seines Weibes gehorcht, die Verbreitung der Sünde nicht erfolgt sein würde. Was aber die Präp. *διά* anlangt, so würde, wenn da stände: *δι' Ἀδὰμ ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, das allenfalls bloss heissen können: „A. ist der gewesen, durch welchen die bisherige Sündlosigkeit des *κόσμος* aufgehört hat, ohne die Annahme

eines Caussalnexus zwischen der Sünde A.'s und der der übrigen Menschen nothwendig einzuschliessen; aber abgesehen davon, dass dann P. etwas Unrichtiges behauptet hätte, so lassen die Worte: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου, welche sonst eine sehr gleichgültige und überflüssige und mit Berücksichtigung des damaligen *nos duo turba sumus* etwas sonderbare Bemerkung enthalten würden: „einer ist der erste gewesen", eine solche Auslegung eben so wenig zu, wie die Wichtigkeit, welche in der Folge dem εἷς beigelegt wird, und die Gegenüberstellung des ersten Sünders und dessen, welcher die Sünde aufgehoben hat. ἁμαρτία ist mit einem Worte Alles, was Sünde heisst, und damit wird man ausreichen, ob es sich gleich von selbst versteht, dass, wo die Ströme fliessen, auch die Quellen vorhanden sein müssen; es ist die Sünde, welche freilich nicht in den Werken, sondern im Herzen ihren Wohnsitz hat, und es ist die Sünde mit allen ihren Voraussetzungen, ihrer Begleitung und ihren Consequenzen. Rck. sagt: „weder eine einzelne Sünde, noch die Gesammtheit der sündlichen Handlungen, sondern nur die Sünde als Macht", und hierin folgt Thl., „oder nach Rth.'s Ausdruck als Princip" und macht darauf aufmerksam, dass ἁμαρτία von einzelnen sündlichen Handlungen bei P. nur im Plural vorkomme, dagegen im Sing., gleich viel ob mit oder ohne Art., nie eine einzelne sündliche Handlung zu bedeuten scheine. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass unser Ap. vom gemeinüblichen Gebrauche des Wortes abgegangen sei und ich bin völlig überzeugt, dass er eben so gut, wie er Rom. 14, 23. sagt: πᾶν, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστί, bei sich ereignender Gelegenheit auch gesagt haben würde: τὸ κλέπτειν, τὸ πορνεύειν ἁμαρτία ἐστί und eben so wenig sich des ἡ ἁμαρτία αὕτη Act. 7, 60. zur Bezeichnung einer bestimmten einzelnen sündlichen Handlung enthalten haben würde. Gerade der Plur. ἁμαρτίαι von einzelnen sündlichen Handlungen scheint mir zum Beweise zu dienen, dass er das Wort auch im Sing. von einer einzelnen sündlichen Handlung gebraucht haben müsse. Das ist aber das Unterscheidende der ἁμαρτία, dass sie nicht die einzelne sündliche Handlung oder das vereinigte Ganze sündlicher Handlungen für sich, sondern die innere sündliche Richtung des Menschen im Einzelnen und im Ganzen bezeichnet und in so fern die Handlung nur als Aeusserung oder Beweis dieser Richtung mit derselben zusammenfasst cf. das zu v. 20. Gesagte. In unsrer Stelle reichen wir mit dem gewöhn-

lichen Begriff der Sünde aus, ohne Personificirung und ohne den Begriff der Macht oder des Princips zu Hülfe zu nehmen. Ph.: „die Sünde als Hang oder Neigung und als That“; aber die That kann fehlen, ohne dass ἁμαρτία an ihrem Begriffe irgend etwas einbüsste. ὁ κόσμος kann sowohl die Welt, d. h. diese irdische; denn um die handelt es sich in der ganzen Abhandlung nur, wie die Menschheit bedeuten; in so fern wir aber unter dem εἷς ἄνθρωπος gleich von vorn herein A. verstehen, werden wir nur das Zweite annehmen dürfen. εἰσῆλθε, ist hereingekommen. εἰσέρχεσθαι steht auch sonst vom Eintreten oder Kommen böser Dinge z. B. Plut. Par. IX. Galb. S. 184 f.: μῖσος ins Herz, Luc. I. Tim. S. 64 f.: κακά in die Welt. Wegen der Redensart: εἰς τὸν κόσμον εἰσέρχεσθαι giebt Rck. zu vergleichen Sap. Sal. 2, 24. 14, 14. 2 Joh. 7. Hebr. 10, 5. Clem. Rom. 1 Cor. 3: θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Aus der vorletzten Stelle geht hervor, dass εἰσέρχ. εἰς τ. κόσμον gerade nicht nach Fr. gleichbedeutend ist mit *esse incipere*, was in unserer Stelle freilich auch schon daraus folgt, dass Eva zuerst gesündigt, und aus den übrigen, dass unter κόσμος auch die auf Erden lebenden Menschen verstanden werden können. καὶ διὰ τ. ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Der θάνατος, welchen P. hier als Folge der ἁμαρτία nennt, wird von Rch., Fr., M. für den leiblichen Tod allein, von Schm., Rck., Klln., d. W., O. für den Inbegriff alles leiblichen und geistigen Elends genommen. Ph.: „leiblicher, geistlicher, ewiger Tod“; Thl. V.: „der phys. Tod und das damit zusammenhangende jenseitige Schicksal“. Dass θάνατος dem Ap. das Eine, den leiblichen Tod, wie das Andre, alles leibliche und geistige Elend zusammen, bedeute, geht wohl aus Stellen, wie einerseits Phil. 1, 20. 2, 30. Rom. 6, 9., andrerseits 2 Cor. 2, 16. 7, 10. Rom. 7, 10. unzweifelhaft hervor; aber eben so unzweifelhaft ist, dass unser Ap. sich zum Beweise, dass der Tod als Strafe der Sünde eingetreten, nur auf den leiblichen Tod berufen konnte v. 14. Nur das dürfen wir nicht übersehen, dass, wenn der Tod als Strafe der Sünde dargestellt und späterhin der durch Christum gebrachten oder vielmehr wiedergebrachten ζωή entgegengesetzt wird, der Ap. dann freilich den zeitlichen Tod nur als Anfang dieser Strafe betrachtet und das, was diesem Anfange folgt, gleich mitgedacht haben müsse. Die unzweifelhafte Beziehung auf die Erzählung der Genesis, die Vergleichung der parallelen Stelle 1 Cor. 15, 21. 22. und dass v. 14.

unsers Cap. ὁ θάνατος kaum in andrer Bedeutung genommen sein kann, sprechen für diese Auffassung, nach welcher der Ap. auch hier nicht etwa bloss an den leiblichen Tod gedacht, wohl aber bloss den leiblichen Tod genannt habe, wozu er berechtigt war, weil der leibliche Tod theils von allen leiblichen Uebeln das grösste; denn dass er unsrer Zeit nicht immer als solches erscheint, ist wohl gerade kein Beweis von ihrer Stärke, theils von allem geistigen Elend der Lohn und das am Meisten hervortretende σημεῖον ist. Ich wiederhole also das zu Cap. 1, 32. Gesagte: ὁ θάνατος ist dem Ap. allerdings nichts Anderes und nichts weiter als dieser leibliche Tod, aber dieser leibliche Tod als Citation vor Gottes Gericht, um für die begangene Sünde Antwort zu geben und die verdiente Strafe in Empfang zu nehmen. Wendet man ein, dass die Gen. 2, 17. ausgesprochene Drohung: כִּי בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת unerfüllt geblieben sei, in so fern der Tod doch nicht gleich am Tage des Genusses erfolgte, so ist zu erwidern, dass wir bei יוֹם entweder auf die ursprüngliche Bedeutung Tag bestehen oder dieselbe fallen lassen können. Im ersteren Falle finden wir 1 Regg. 2., wo Salomo dem zu sich geforderten Simei die Niederlassung in Jerusalem anbefiehlt und den Tod androht, wenn er den Kidron überschreiten würde, v. 37. die nehmliche Redensart: וְהָיָה בְּיוֹם צֵאתְךָ וְעָבַרְתָּ אֶת־נַחַל קִדְרוֹן יָדוֹעַ תֵּדַע כִּי מוֹת תָּמוּת, und als nun dem Könige angezeigt wird, dass Simei, um zwei entlaufene und zu Achis nach Gath geflohene Knechte zurückzuholen, das Gebot übertreten habe, bescheidet ihn Salomo wieder zu sich und spricht zu ihm: הֲלֹא הִשְׁבַּעְתִּיךָ בַּיהוָֹה וָאָעִד בְּךָ לֵאמֹר בְּיוֹם צֵאתְךָ וְהָלַכְתָּ אָנֶה וָאָנָה יָדֹעַ תֵּדַע כִּי מוֹת תָּמוּת. Wollen wir da nun nicht etwa gar בְּיוֹם auf יָדֹעַ תֵּדַע beziehen, so dass es hiesse: „an dem Tage wirst oder sollst du wissen, dass du sterben musst“; denn da ihm die Bedingung vorher bekannt war, so wusste er auch vorher, dass ihm die Nichterfüllung derselben den Tod bereiten würde, und es wäre wenigstens etwas sonderbar, das Wissen von der nun wirklich eingetretenen Nichterfüllung der Bedingung und von dem nun wirklich bevorstehenden Tode überhaupt temporell festzustellen, und doppelt

sonderbar, dasselbe so ausdrücklich zu erwähnen; sondern nehmen wir die ganz natürliche und sich von selbst aufdringende Beziehung auf מוֹת תָּמוּת an und construiren: יָדֹעַ תֵּדַע כִּי בְּיוֹם צֵאתְךָ וגו' מוֹת תָּמוּת, so werden wir gerade in diesen beiden Stellen eine Erklärung dieser Phrase und den Beweis finden, dass מוֹת תָּמוּת nicht von der Vollziehung der Todesstrafe, sondern nur vom Verfallensein an dieselbe oder von der Verwirkung des Lebens verstanden werden könne. Denn wenn wir auch annehmen, was doch sehr fraglich ist, dass Simei zur Reise von Jerusalem nach Gath, zur Abmachung des Geschäfts und zur Rückreise von Gath nach Jerusalem nur zwei Tage gebraucht, und dass, was noch viel fraglicher ist, weil Salomo sonst höchst wahrscheinlich dem Simei noch auf der Hinreise hätte nachsetzen oder ihn wenigstens gleich auf der Rückreise, mindestens beim Wiedereinzuge in Jerusalem, hätte gefangen nehmen lassen, die Anzeige gleich am Tage der Abreise geschehen sei, so würde die Todesstrafe immer erst am dritten Tage nach Ueberschreitung des Baches Kidron vollstreckt worden sein und Salomo würde sich dann nicht ohne alles Bedenken auf seinen Schwur, כִּי בְּיוֹם צֵאתְךָ מוֹת תָּמוּת, haben berufen können. Wir würden daher für diesen Fall zu übersetzen haben: „an dem Tage, an welchem du davon issest, wirst du dem Tode verfallen sein“ oder: „hast du dein Leben verwirkt“. Allein בְּיוֹם heisst ja im Hebr. nicht bloss: an dem Tage, an welchem, sondern ist auch einfache Zeitbestimmung: zu der Zeit, wenn oder dann, wenn, was wohl aus Gen. 2, 4. unwiderleglich hervorgeht, wo sich das Wort nicht auf einen Tag, sondern auf sechs Tage bezieht, so wie aus der Vergleichung des arabischen يَوْمَ, wann, يَوْمًا, einmal, يَوْمَئِذٍ, dann, wenn. Auch im Griechischen bezeichnet ἡμέρα nicht immer gerade den Tag, sondern einen Zeitpunct überhaupt, wie Plut. Par. VII. Cat. Min. S. 166 f.: ἧς ἡμέρας Demosth. I. or. d. cor. S. 250 m.: ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας Jos. Antt. XI. 1 §. 1 in.: τοῦτο (sc. τὸ ἔτος) δ᾽ ἦν ἑβδομηκοστὸν ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας μεταναστῆναι τ. λαὸν ἡμῶν ἐκ τ. οἰκείας εἰς Βαβυλῶνα συνέπεσεν u. s. w. Wenn aber dies der Fall ist, so steht nichts im Wege, wie v. 20. das locale οὗ (siehe dort

das darüber Gesagte), so hier das temporale בְּיוֹם in rein conditionaler Bedeutung zu nehmen, indem es ja immer Ort und Zeit sind, in welchen sich die Bedingung erfüllt, und Beide daher der Letzteren als Folie dienen. In diesem Falle haben wir in der Stelle Gen. 2, 17. nur die Angabe der Bedingung, unter welcher der Mensch dem Tode verfallen soll. Dass aber der Tod nicht unmittelbare, sondern nur mittelbare Folge der Sünde ist, lehrt Gen. 3, 22. und daher werden wir ib. v. 16. in den Worten: כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ in Betreff des שׁוּבְךָ אֶל־הָאֲדָמָה und in den Worten: כִּי עָפָר אַתָּה in Betreff des וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב nur die Verwandtschaft und damit nicht die natürliche Nothwendigkeit, sondern die natürliche Möglichkeit ausgedrückt finden. *οὕτως* wird von Rch., Fr. übersetzt: *hoc facto*, und so kann es zwar nicht in den von Letzterem beigebrachten Stellen Thucyd. 1, 45., wo es: „in diesem Falle" und ib. 64, 131., wo es: „unter diesen Umständen" übersetzt werden muss, wohl aber Plut. Par. I. Popl. S. 225 f.: *καὶ τ. νεκρὸν οὕτως ἀποκομίζουσιν* und Act. 7, 8. allenfalls übertragen werden; aber mit Recht bemerkt Rck., dass *οὕτω* nie die blosse Aufeinanderfolge bedeuten könne, sondern, wie unser so immer angiebt, unter welchen Umständen, Bedingungen u. s. w. etwas geschehen sei oder geschehe cf. noch Rom. 11, 26. 1 Thess. 4, 17. und Polyb. V. 85, 13. Plut. Par. VII. Cat. Mai. S. 176 in. Mor. IV. S. 518 in. Luc. IV. adu. indoct. S. 8 f. und wegen *καὶ οὕτως* ausser den beiden letzten Stellen Herod. 1, 171. 196. 4, 42. 5, 36. Dagegen wollen ihm Fnkh., Schm., Rth., Rck., Ph., Thl. V., Hfm. mit Bezugnahme auf *δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου* die caussale Bedeutung: „so, auf diese Weise" d. h. in Folge davon, dass der eine Mensch gesündigt hat, geben. Endlich wird es von M., O., d. W. in seiner eigentlichen Bedeutung theils auf *διὰ τ. ἁμαρτίας ὁ θάνατος* zurück und theils auf das folgende *ἐφ᾽ ᾧ πάντ. ἥμαρτον* bezogen: „so" d. h. auf dieselbe Weise, oder nach derselben Regel, dass nehmlich der Tod immer auf die Sünde folgt, also eigentlich für *ὡσαύτως*, wie Herod. 2, 62 f. und wie wir es überall finden, wo *καθὼς*, *ὡς* oder *ὥσπερ* vorhergeht z. B. gleich v. 15. Besonders vgl. man Lys. accus. Alc. f. S. 154 f.: *χρὴ δὲ, ὦ ἄνδρ. δικ., ὥσπερ οὗτος ἀμελήσας τῆς πόλεως, τὴν αὑτοῦ σωτηρίαν ἐσκέψατο, οὕτως ὑμᾶς ἀμελήσαντας τούτου, τῇ πόλει τὰ βέλτιστα ψη-*

φίσασϑαι. Durch einen Menschen die Sünde und durch die Sünde der Tod, und nach derselben Regel bei allen Menschen der Tod, weil alle gesündigt haben; das heisst mit andern Worten: Bei allen Menschen durch die Sünde der Tod, so dass οὕτω eigentlich auf das zweite διά zeigt und daher angiebt, wie wir ἐφ' ᾧ zu übersetzen haben. Die erste Fassung sagt offenbar zu wenig; auf die zweite kann in dieser Verbindung nicht leicht Jemand fallen, weil bei ihr οὕτω ganz überflüssig sein würde, indem wohl nicht in Abrede gestellt werden kann, dass, auch wenn οὕτω fehlte, dem δι' ἑνὸς ἀνϑρώπου noch immer und bis zum Schlusse des Vordersatzes seine Kraft und Geltung verbleiben müsste; die dritte Auffassung ist die natürlichste und empfiehlt sich noch mehr durch den Nachdruck, welchen der Ap. hier auf πάντας ἀνϑρώπους legt, was er durch Wiederholung des Wortes πάντες anzeigt: der Tod drang eben so zu Allen, wie die Sünde zu Allen drang. διῆλϑε d. h. er hat keinen verfehlt, Alle sind von ihm erreicht worden, ist wohl nicht ohne Beziehung auf εἰσῆλϑε d. h. nicht ohne Absicht von demselben Stamme genommen worden. διέρχεσϑαι, durchgehen d. h. erzählen Plut. Mor. V. S. 389 m., durchlesen ib. Par. VIII. Ant. S. 283 m., von der Zeit: vorübergehen ib. II. Coriol. S. 245 f. Mor. V. S. 389 in., durchwandern ib. m.: ὅσους ἀνϑρώπους διῆλϑε Act. 14, 24. 19, 1., endlich: sich verbreiten Herod. 9, 100: ἡ φήμη. Plut. Par. II. Cam. S. 60 in. eben so, IX. Galb. S. 192 f.: ϑροῦς S. 173 m.: λόγος. Dion. Hal. A. R. X, 53 f.: ἡ νόσος eu. Luc. 5, 15: ὁ λόγος u. s. w. Hier die letzte Bedeutung. εἰς bezeichnet das Ziel, bis wie weit sich der Tod verbreitet hat.

Nun haben aber unter denen, welche οὕτω die zweite Bedeutung geben, Fnkh., Schm., Rth. aus dem Grunde, weil sie zwischen dem Tode aller Menschen und der Sünde A.'s durch οὕτω einen Caussalnexus angezeigt finden, die Erkl. von ἐφ' ᾧ durch weil aufgegeben, in so fern, wenn A.'s Sünde Ursache des Todes aller Menschen ist, ihre eigene Sünde nicht als Ursache angesehen werden könne, und Rck., obgleich die Angabe des Caussalnexus auf beiden Seiten anerkennend, gesteht S. 263, dass er eine genügende Lösung nicht zu finden wisse, noch bei seinen Vorgängern gefunden habe, kann sich kaum des Urtheils erwehren, der Ap. werde hier von zwei Gewalten getrieben, dem theolog. System und dem Zweck der aufzustellenden Parallele,

welche ihn die *caussa* in A. suchen lassen, und von seinem sittlichen Bewusstsein und dem Gefühl, dass er die eigene Sünde der Menschen nicht in Schatten stellen könne, ohne seine ganze Erlösungslehre zu vernichten, welche ihn die *caussa* in allen einzelnen Menschen selbst nicht aufzugeben zwingen, und schliesst mit dem Dilemma: entweder *καὶ οὕτως* kann nicht bedeuten: und in Folge dessen, oder *ἐφ' ᾧ* nicht: darum, weil. Ph. weiss dieser Verlegenheit nur durch die Einschaltung eines *ἐν Ἀδάμ* vor *ἥμαρτον* aus dem Wege zu gehen, wovon weiter unten noch einmal. Wir werden daher unsre Aufmerksamkeit noch besonders auf dieses *ἐφ' ᾧ* zu richten haben, welches an sich entweder relativ oder attractiv genommen werden kann. Relativ wird es von nicht Wenigen auf *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* bezogen und soll dann heissen entweder nach Or., Aug.. Thphl., Bz., Kl., Schlz.: „in welchem," so dass aus dieser Stelle vornehmlich Aug. seine Imputationslehre abgeleitet hat, wogegen nur streitet, dass *ἐπί* diese Bedeutung nicht haben kann; oder: „nach welchem," und würde dann entweder, auf die Zeitfolge bezogen, gar nichts sagen, oder, von A.'s Vorbildlichkeit verstanden, wenn auch nicht an sich einen Widerspruch enthalten, doch gerade hier dem v. 14. widersprechen, nach welchem nicht Alle *ἐφ' ὁμοιώματι τ. παραβάσεως Ἀδάμ* gesündigt haben; oder nach Grt.: „durch welchen," wobei aber nicht allein *ἐπί* wieder eine ihm fremde Bedeutung erhält; denn wenn auch *ἐπί* die causs. Bedeutung nicht abgesprochen werden kann, so hat es dieselbe doch nur in so fern, als es eine äussere Veranlassung anzeigt, welche auf das schon vor derselben daseiende Subject einen Einfluss übt, den wir in unserer Sprache durch über oder wegen ausdrücken, sondern auch, obwohl dies nicht durchaus nothwendig gewesen wäre, dem *ἁμαρτάνειν* von Mel. die Bedeutung des Sündigwerdens, von Grt. die des Erleidens der Strafe der Sünde gegeben wird, welche Bedeutungen *ἁμαρτάνειν* nicht hat; oder nach Elsn.: „um dessen willen," was *ἐπί* wohl heissen könnte, aber wobei *ἁμαρτάνειν* die ihm nicht zukommende Bedeutung: als Sünder gestraft werden erhalten müsste; oder endlich nach Cccj.: mit welchem, was *ἐπί* wieder nicht heisst, und wobei, wenn damit, was in dem mit Jemand Sündigen an sich nicht liegt, nicht dieselbe Sünde gemeint ist, nicht recht ersichtlich ist, wozu das besonders anzuführen gewesen wäre. Diesen Allen aber steht überdies entgegen, dass die Beziehung auf ein so entferntes Subject geradezu

unmöglich ist. Wenigere beziehen ἐφ' ᾧ mit bei Weitem grösserem Rechte auf das letzte Subst. ὁ θάνατος. Diese Verbindung ist von Aug. erwogen, aber aufgegeben worden, weil er ἐπί nicht anders als durch in übersetzen zu dürfen glaubte und daher freilich in dem Gedanken: *in qua morte omnes peccauerunt,* keinen passenden Sinn fand; dann ist sie von Hmb., welcher übersetzt: „dessen würdig Alle gesündigt haben," von Vnm. und zuletzt von Schm., Glck. angenommen worden und die beiden Letzten lassen ἐπί das Ziel oder den Zweck des Sündigens bedeuten: „der Tod, zu welchem hin Alle gesündigt haben," d. h. welcher bei Allen aus dem Sündigen als nothwendige Folge hervorgegangen ist, wogegen Rck. erinnert, dass ἐπί, wo es auf ein Ziel hinweist, immer zugleich die Absicht anzeige, dasselbe zu erreichen, was aber hier nicht der Fall sein könne, und indem er die von Mtth. Gr. S. 1166 aus Eurip. beigebrachten Beispiele, weil aus einem Dichter, nicht gelten lässt, bemerkt er, dass die von Schm. angeführten paulin. Stellen 1 Thess. 4, 7. und 2 Tim. 2, 14. von beabsichtigtem Erfolge reden. Aber es fehlt doch auch in der Prosa nicht ganz an Beispielen, welche zeigen, dass ἐπί auch da gebraucht werde, wo keine Absicht vorliegt, wie Plut. Par. I. Num. S. 140 m.: τὸ μὲν γὰρ ὅπλον ἥκειν ἐπὶ σωτηρίᾳ. VI. Alex. S. 173 in.: ὡς θηρία ἐπὶ καταφθορᾷ γεγονότα und es liegt auch in der That diese Absichtlichkeit nicht in ἐπί selbst; aber der Sinn ist matt, und es wäre daher wohl viel natürlicher und besser, den Tod als die verdiente Strafe anzusehen. Rth. vindicirt der Präp. ἐπί *c. dat.* die ihm eigenthümlich scheinende Bedeutung: mit der Bestimmtheit d. h. es soll anzeigen, dass durch das Nachfolgende das Vorhergehende bestimmt werde; allein eine Bestimmtheit zeigt ja jedes Wort und namentlich jedes Verhältnisswort an und mit demselben Glück würde man ausser ἐπί auch manche andere Präp. z. B. διά so übersetzen können und eine Bestimmtheit ohne Weiteres ist eben keine Bestimmtheit, wenn nicht zugleich die besondere Art der Bestimmtheit angedeutet wird, wozu ganz besonders die Präp. dienen. So hat denn auch ἐπί überhaupt und besonders ἐπί *c. dat.* die Bestimmung, sehr bestimmte Bestimmtheiten anzuzeigen. ἐπί ist im Allgemeinen unser deutsches auf und der Grieche unterscheidet eben so, wie wir, freie oder offene und verschlossene Räume durch die verschiedenen Präpositionen ἐπί und ἐν oder εἰς. ἐπί bezeichnet die Fläche oder den Boden, auf welchem oder in Beziehung auf welchen etwas ist oder geschieht,

wie wir dasselbe auch durch unser auf andeuten, nur dass ἐπί *c. acc.* die Bewegung dahin, ἐπί *c. gen.* und *dat.* die Ruhe daselbst bezeichnet und dass wir ἐπί *c. dat.* auch in manchen örtlichen Beziehungen besser durch über ausdrücken, wie z. B. der Grieche ἐπὶ τῆς θαλάσσης, was nicht nach Whl. *in fundo maris* heissen kann, sondern nothwendig *in superficie maris* heissen muss, von ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ unterscheidet: „über dem Meere," was von der Lage einer Stadt gesagt werden kann cf. Herod. 4, 172 in.: καταλείποντες ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ τὰ πρόβατα Plat. VI. Legg. S. 109 in.: ἐπὶ θαλάσσῃ κατοίκισις. Die Bedeutungen von ἐπί *c. dat.*, womit wir es hier ausschliesslich zu thun haben, werden sich, abgesehen von der eigentlich localen, füglich auf die folgenden zurückführen lassen. ἐπί *c. dat.* zeigt, wie gesagt, den Boden an, auf welchem etwas ist oder vorgeht, und je nachdem derselbe entweder als dem darauf Befindlichen oder Handelnden unterworfen betrachtet wird: 1) das beherrschte oder beaufsichtigte Gebiet Plut. Mor., IV. S. 457 m.: ἐφ' ᾧ τὴν Καλλιόπην τετάχθαι 2) den Gegenstand der Beschäftigung oder des Handelns Thucyd. 2, 34: λέγει ἐπ' αὐτοῖς ἔπαινον Jos. Antt. XVII. 7 §. 1: ἐπὶ τ. παιδί B. J. I. 23 §. 3: ἐφ' ἑαυτῷ, wo ἐπί bald auf, bald über, bald an und bald gegen zu übersetzen ist; oder ἐπί wird als Grundlage angesehen, worauf etwas ruht, wovon es daher abhängt und womit es auf die eine oder die andre Art als in caussalem Verhältniss stehend gedacht werden kann, und dann bezeichnet es 3) den Grund, worauf sich etwas stützt Plat. VI. Legg. S. 478 m. cf. Rom. 4, 18. Polyb. IV. 36, 8. 4) die Abhängigkeit von Jemand oder etwas Herod. 7, 3: ἐπ' ἀνδρὶ ἑνί. Xen. Anab. I. 1, 4. 5) die Ursache oder Veranlassung (nach Plut. Par. VIII. Cic. S. 88 m.: ἡ Κράσσον ἐπὶ πλούτῳ, καὶ Πομπήϊον διὰ τὴν ἐν τοῖς στρατεύμασι δύναμιν, wo ἐπί *c. dat.* gleich διά *c. acc.*) Xen. Hier. 2, 15., ferner εὐφραίνεσθαι, γελᾷν, θαυμάζειν, περίλυπος, ὀργή ἐπί u. s. w., wo wir im Deutschen über, und Plat. IV. Menex. S. 189 f.: δόξαν ἐπί, wo wir wegen setzen. 6) die Bedingung Xen. Anab. V. 9, 3. Herod. 9, 26., wo es durch auf oder unter der Bedingung, dass zu übersetzen ist. 7) den Preis, Lohn und daher auch die Strafe, oder auch umgekehrt das, wofür der Lohn gegeben wird Herod. 1, 160. Thucyd. 3, 42. Xen. conuiu. 1, 5. Jos. Antt. VI. 1 §. 2. B. J. II. 8 §. 8., wo ἐπί durch für zu geben und zuweilen mit No. 6. zusammenfällt. An No. 5. und 6. schliesst sich auch

8) die Bedeutung des Setzens oder Gesetztseins eines Abhängigkeits- oder Caussalverhältnisses Xen. apol. 25: ἐφ᾽ οἷς ἔργοις κεῖται θάνατος Plat. II. Protag. S. 159 f.: ἐφ᾽ οἷς. S. 160 in.: ἐφ᾽ ᾧ δέ. IV. Polit. S. 268 in.: θέσθαι νόμον ἐπί. Stellen wir uns endlich die Grundlage als das Frühere, das darauf Befindliche als das später Hinzukommende vor, so wird ἐπί, je nachdem man den Caussalnexus entfernt hält oder zu Hülfe nimmt, ferner bedeuten: 9) das Hinzukommen oder Hinzufügen Plut. Par. III. Arist. S. 200 f.: ἐπὶ χιλίοις ἑξήκοντα. VIII. C. Gracch. S. 41 m. Thucyd. 2, 101 f. 10) die Aufeinanderfolge oder vielmehr das, welchem etwas Anderes folgt Plut. Par. III. Marc. S. 149 f.: ἕτερος ἐπὶ τούτῳ. Xen. Cyr. V. 1, 37: εἵποντο ἐπί. 11) die Absicht oder auch die Bestimmung zu etwas Plut. Par. I. Comp. Lyc. c. Num. 2 in., wo ἐπί dem διά gegenübersteht: „nicht aus, sondern um nicht zu." Thucyd. 3, 2 f. 5, 76. 7, 34. Herod. 4, 17. 5, 76. Xen. Anab. I. 3, 1: οὐκ ἐπὶ τούτῳ d. h. nicht dazu ib. res. eq. 9, 10. Jos. Antt. XVII. 5 §. 7. XV. 7 §. 4 f. 12) den Erfolg d. h. die auch nicht beabsichtigte Folge. Dahin gehören ausser den oben schon angeführten Beispielen Plat. VI. Legg. S. 426 m.: ἐπὶ βλαβῇ. Nehmen wir No. 10. mit No. 3. und 4. zusammen, so wird ἐπί auch 13) den Modus, die Regel, Vorschrift, wonach sich etwas richtet, was sonst gewöhnl. durch κατά *c. acc.* ausgedrückt wird, anzeigen und durch nach übersetzt werden können Luc. I. Tim. S. 76 m.: ἐπὶ τῷ σῷ ὀνόματι cf. Luc. 1, 59. Thucyd. 5, 15: ἐπὶ τῇ ἴσῃ. ib. 79. Sext. Emp. Th. I. III. 18, 151. Th. II. VII, 210. VIII. 409. Ausserdem finden wir ausnahmweise ἐπί 14) zur Bezeichnung der Regierungszeit gebraucht, was sonst gew. durch ἐπί *c. gen.* ausgedrückt wird, Plut. Mor. IV. S. 71 m.: ἐπὶ Πρωτεῖ βασιλεύοντι. Jos. Antt. IV. 7 §. 4: τῷ ἀρχιερεῖ, ἐφ᾽ ᾧ δράσας.

An sich betrachtet, wird nun ἐπί vor dem Relativ ᾧ alle diese Bedeutungen haben können, wie es denn z. B. Plut. Par. IV. Lys. S. 178 m. den Gegenstand, ib. Sull. S. 203 m. die Ursache, Thucyd. 5, 41 in. die Bedingung, Jos. B. J. II. 14 §. 6. den Preis oder Lohn, Polyb. XXIV. 4, 10. die Hinzufügung, Plut. Mor. V. S. 257 f. die Aufeinanderfolge, Jos. B. J. II. 21 §. 6 die Absicht, ib. Antt. IV. 7 §. 4. die Regierungszeit bezeichnet. Halten wir aber in unsrer Stelle die Beziehung auf θάνατος als die allein mögliche fest, so werden wir denselben nur entweder als die gesetzte Bedingung oder besser als den bestimmten Lohn d. h.

hier Strafe oder als die von Gott geordnete Folge, oder als die nicht beabsichtigte Folge oder den Erfolg betrachten können, und da dem Ap. an der blossen Anzeige des Erfolges wenig liegen kann, und da eine Beabsichtigung des Todes als Erfolges von Seiten der Menschen ganz undenkbar ist, so werden wir auf die Vorstellungen des Todes als Bedingung oder Strafe beschränkt, wobei mir aber wieder die fehlende Absicht auf Seiten der Menschen im Wege steht und ich daher: ἡ ἁμαρτία διῆλθεν, ἐφ' ῇ πάντες ἀπέθανον, da dann die Absicht auf Seiten Gottes gedacht würde, mir in dieser Beziehung eher zurecht legen kann. Dennoch habe ich, irre ich nicht, im Plutarch eine Stelle gehabt, in welcher es hiess: οὐχ ἥμαρτον ἐπὶ θανάτῳ; aber leider ist mir dieselbe verloren gegangen und ich habe sie bis jetzt nicht wiederfinden können. Vielleicht gehört dahin Jos. Antt. XV. 4 §. 1. S. 289 f.: ἐπὶ μεγίστοις ἁμαρτάνειν und ἐπί würde, wenn τιμήμασι oder τιμωρήμασι zu suppliren wäre, die Strafe und durch die Strafe den Grad der Strafbarkeit bezeichnen. Aber ich habe gegen die Beziehung des ᾧ als Relativ auf θάνατος Folgendes einzuwenden. Dem οὕτως kann, wenn es sich auf das Vorhergehende bezieht, die caussale Bedeutung gewissermassen nicht bestritten werden, in so fern das so doch so viel heissen kann, wie auf diese Weise, unter diesen Umständen, mit diesen Mitteln und daher die durch das Vorhergehende bedingte Möglichkeit des Nachfolgenden anzuzeigen wohl geeignet ist; aber eben in dieser Beziehung auf das Vorhergehende liegt, dass in keinem Falle in οὕτως mehr enthalten sein kann, als schon durch das Vorhergehende: δι' ἑνὸς ἀνθρ. ἡ ἁμ. εἰσῆλθ. ε. τ. κόσμ. κ. δ. τ. ἁμαρτ. ὁ θάν. ausgesagt worden war; viel eher kann darin weniger liegen. Fehlte nun οὕτως, so würde man das δι' ἑνὸς ἀνθρώπου selbstverständlich immer auch auf den mit καὶ οὕτως anfangenden Satz zu beziehen haben und dann würde, da der Ap. doch unmöglich A. bloss zum ersten Sünder machen will, und dass er es nicht wolle, beweist v. 19., mit δι' ἑνὸς ἀνθρώπου wenigstens eben so viel, aber wahrscheinlich mehr gesagt sein, als mit οὕτως. Daher kann ich nicht annehmen, dass der Ap. dieses Wort so zum Ueberflusse oder vielmehr zum Nachtheil für den Caussalnexus eingeschoben haben sollte und es bleibt dann nur übrig, es in der Bedeutung von ὡσαύτως zu nehmen und auf die Gleichheit zu beziehen, welche hinsichtlich des Caussalnexus einerseits zwischen der Sünde und dem

Tode A.'s und andrerseits zwischen der Sünde und dem Tode der übrigen Menschen Statt findet: wie dort auf die Sünde der Tod gefolgt ist, so ist auch hier der Tod die unausbleibliche Folge der Sünde cf. Herod. 2, 62 f. Mtth. 5, 12. 1 Cor. 12, 12. und besonders die oben angeführte Stelle aus Lysias. Nehmen wirs aber so, dann werden wir gedrängt, dem *ἐπί* eine dem vorhergegangenen *διά* entsprechende Bedeut. zu geben, welche aber unmittelbarer und ungezwungener hervortritt, wenn ἐφ' ᾧ attractiv genommen wird. Bei der rel. Fassung leidet ausserdem das eben durch *οὕτως* angezeigte und geforderte Ebenmass des Satzes rücksichtlich seiner Glieder; denn bei der Beziehung des ᾧ auf *θάνατος* tritt *θάνατος* im zweiten Gliede in dem Masse hervor, in welchem der mit ἐφ' ᾧ gebildete Satz zurücktritt, ja nimmt eigentlich diesen Satz in sich selbst auf, in so fern er sich nur an *θάνατος* anhängt. Dies wird wohl aus folgender Vergleichung klar. Nehmen wir ἐφ' ᾧ attractiv, so lautet der Satz: Bei A. die Sünde und durch die Sünde der Tod, und auf dieselbe Weise bei allen Menschen der Tod, weil alle gesündigt haben"; nehmen wir dagegen ἐφ' ᾧ relativ, so erhalten wir den Satz: „Bei A. die Sünde und durch die Sünde der Tod und auf dieselbe Weise bei allen Menschen der Tod, auf welchen als gesetzte Strafe Alle gesündigt haben." Bei der Annahme jeder andern Bedeut. von *ἐπί* wird aber das Ebenmass, in so fern der Relativsatz ἐφ' ᾧ *ἥμαρτον* als blosse Nebenbestimmung des *θάνατος* noch mehr in den Hintergrund tritt, noch auffälliger gestört. Dies muss namentlich auch hinsichtlich der von Hfm. (Schriftbeweis) beliebten Erkl. des ἐφ' ᾧ durch *quo regnante uel dominante* erinnert werden, wenn auch die grammat. Möglichkeit durch die von mir unter Nr. 14. angegebenen Stellen gegen Thl. V. gesichert ist, während die von diesem substituirte Bedeut. bei nur dem *ἐπί c. gen.* zukommt. Dagegen muss das Unpassende der Hfm.schen Erkl. einleuchten, wenn wir bedenken, dass der Ap. durch die Worte: *καὶ οὕτως εἰς πάντ. ἀνθρ. ὁ θάν. διῆλθ.* die Herrschaft des Todes über alle Menschen eben erst auszusprechen im Begriff ist und daher wohl nicht gut sagen konnte: „und so der Tod, unter dessen Herrschaft Alle gesündigt haben, seine Herrschaft über Alle ausgedehnt hat". Nicht glücklicher ist die Erkl. von Thms.: „unter welchem Verhältniss", rücksichtlich deren noch zu bemerken, dass *ἐπί* nicht das Vorhandensein eines Verhältnisses überhaupt, sondern ein oder vielmehr mehrere bestimmte Verhältnisse anzeigt.

Daher wollen wir nun noch zum Schlusse ἐφ' ᾧ als Attraction betrachten, als welche es möglicherweise in ἐπὶ τούτῳ, ἐφ' ᾧ Xen. Cyr. VIII. 8, 24: ἐφ' ᾧ Κῦρ. κ. τ. λ. Jos. Antt. V. 1 §. 16. S. 237 m.: ἐφ' αἷς πάτριον κ. τ. λ. oder in ἐπὶ τούτῳ, ὃ Demosth. I. de contrib. S. 179 in.: ἐφ' ᾧ μέλλω λέγειν Jos. Antt. III. 9 §. 3 f.: ἐφ' οἷς ἥμαρτον, oder endlich in ἐπὶ τούτῳ, ὅτι aufgelöst werden kann. Die erste Auflösung kann in unsrer Stelle gar nicht Statt finden, weil da zwischen Tod und Sünde noch ein Mittelglied angenommen werden müsste; die zweite würde den Ap. eine an diesen Ort am Wenigsten hingehörende Classification der Sünden vornehmen lassen und seiner Lehre, nach welcher der Tod der Sold der Sünde überhaupt, nicht etwa einer bestimmten oder nur der grösseren ist, widersprechen; daher wir unsre Aufmerksamkeit nur auf die dritte zu richten haben, welche auch von Allen, welche hier eine Attraction gefunden haben, angenommen worden ist. Nun hat aber Rth., wie wir gesehen haben, dem ἐπί die Bedeutung: „mit der Bestimmung" oder „mit der Bestimmtheit", Fnkh. dagegen die concess. Bedeutung gegeben, während Syr., Philox., Thdrt., Pel., Er., Lth., Mel., Clv., Psct., Par. und fast alle neuere Exegeten mit d. W., Rck., O., Thl., Ph. die caussale Bedeutung annehmen. Die concess. Bedeut. kann ἐπί eben so wenig überhaupt zukommen, wie sie durch die von Fnkh. beigebrachten Stellen 2 Cor. 5, 4. Phil. 3, 12. 4, 10. 3 Macc. 3, 28. irgendwie unterstützt wird und der Zusammenhang ist nicht weniger dagegen; über die von Rth. geltend gemachte habe ich mich bereits ausgesprochen, und es ist nicht recht abzusehen, wie derselbe dazu kommt, dieses ἐφ' ᾧ mit dem bei Verträgen, Friedensschlüssen u. s. w. so häufig vorkommenden ἐφ' ᾧ oder ἐφ' ᾧ τε zu verwechseln, da dieses, wie Rck. richtig bemerkt, immer nur entweder *c. inf.* Jos. Antt. X. 9 §. 3 XVI. 11 §. 8. Xen. Ages. 4, 1. Anab. IV. 2, 19. 4, 6. VI. 4, 22. H. Gr. III. 5, 1. 24. V. 2, 12. VI. 3, 18. VII. 4, 10. d. uectig. 4, 14. Herod. 1, 22. 3, 36. 83. 5, 65. Plat. I. apol. S. 60 in. Polyb. V. 60, 1. 67, 10. 76, 10. VII. 4, 2. 9, 5. VIII. 27, 2. IX. 27, 11. XI. 6, 5. 29, 12. XVIII. 22, 6. XXIII. 7, 3. Plut. Mor. I. S. 239 f., oder mit dem Fut. Herod. 4, 82. 6, 65. 7, 153. 158. 8, 4. Xen. conuiu. 4, 35. Arist. Eth. Nic. IX. 8, 9. Thucyd. 1, 103., (wo *praes. ind.* und *fut.*) ib. 113. 4, 30. Jos. B. J. II. 14 §. 2. V. 9 §. 4. S. 49 f., oder *c. praes. coni.* Jos. Antt. V. 2 §. 1., oder *c. aor. coni.* Plut. Mor. V. S. 141 m., oder *c. aor.*

opt. Jos. B. J. II. 21 §. 10. vorkommt. Von einer Bedingung kann aber, abgesehen vom Präterito, hier gar nicht die Rede sein, da man im Gegentheil eher die Sünde als Bedingung des Todes, denn umgekehrt den Tod als Bedingung der Sünde anzusehen geneigt sein wird; aber in so fern die Bedingung immer dem Bedingten vorangehen muss, widerstreitet das Prät. dieser Auffassung ganz und gar. So lange die Erfüllung oder Nichterfüllung der Bedingung noch dahingestellt bleibt, kann sie nicht ins Prät. gesetzt werden; ist aber das Eine oder das Andre eingetreten, so geht zwar dieses ins Prät. über; aber das Bedingte erscheint jetzt in der Gestalt des erworbenen Lohnes oder der verwirkten Strafe und es wird nicht mehr übersetzt werden: unter der Bedingung, dass, sondern: dafür, dass, oder: darum, weil. Die von Rth. beigebrachten Stellen Rom. 5, 14. 8, 20. 1 Cor. 4, 4. sind eben so wenig geeignet, seine Ansicht zu unterstützen, wie es die von ihm angeführte Stelle aus dem conc. Chalcedon. ist, und der Zusammenhang der Stelle Synes. ep. 73: *ἀλλ' ἀπείρηται προσιέναι* (sc. *τοῖς δεσμώταις*) *καθάπερ τοῖς ἐναγέσιν ἢ τοῖς βασιλέως ἐχθροῖς ἕως διεπράξαντο πολὺ ὅσον ἐβούλοντο, καὶ τὸν ἥλιον εἶδεν ἐπὶ ῥητοῖς ἄνθρωπος, ἐφ' ᾧ Γεννάδιον ἔγραψε κ. τ. λ.*, wo diese Herausführung eines Menschen aus dem Kerker, nachdem er eine vorher verabredete Bedingung, nehmlich die Anklage des Gennadius, erfüllt, als Belag des unmittelbar vorhergehenden *ἕως διεπράξαντο* angeführt wird, lässt keinen Zweifel übrig, dass Hrm. ad Viger. 710 dieses *ἐφ' ᾧ* durch *eam ob caussam, quod (accusasset)* richtig übersetzt habe. Es kann gewiss nicht in Abrede gestellt werden, dass, wie wir vorher beim relat. *ἐφ' ᾧ* gezeigt haben, so auch beim attractiven möglicherweise *ἐπί* jede der oben angegebenen Bedeutungen haben könne und ich führe für die objective Plut. Mor. III. S. 151 in., für die caussale die schon angeführte Stelle Demosth. I. S. 179 in.: *καί μοι μὴ θορυβήσητε ἐφ' ᾧ μέλλω λέγειν* und für die finale Thucyd. 1, 126 S. 96 m. Polyb. XXVII. 13, 15 an; aber für unsre Stelle kann selbstverständlich nur entweder die der Ursache, oder die der Bedingung, oder die der Vergeltung, oder die des Hinzutretens, der Folge oder des Erfolges, oder die der Absicht in Anspruch genommen werden. Da aber die conditionelle, wie ich meine, aus guten Gründen hat abgelehnt werden müssen, die des blossen Hinzukommens dem Ap. an dieser Stelle eben so wenig genügen kann, wie die der Aufeinanderfolge oder auch

des absichtlosen Erfolges, eine Beabsichtigung des Todes als Folge aber beim Sündigen der Menschen nicht angenommen werden kann, so bleiben nur die caussale und die retributive Bedeutung übrig, welche einander aber so wenig ausschliessen, dass sie vielmehr recht genau zusammenfallen. Die Sünde ist Ursache des Todes, weil Gott den Tod zur Strafe der Sünde gemacht hat, und wir können daher mit demselben Erfolge übersetzen: darum, weil und: dafür, dass. Für die caussale Bedeut habe ich oben bereits zweimal die Stelle Demosth. I. S. 179 in. angegeben, welcher ich die ähnliche Dion. Hal. A. R. IX, 48 in.: *σιωπῆς γενομένης ἐκ τοῦ πλήθους, καὶ ἐναγωνίου πσοσδοκίας, ἐφ᾽ ᾧ μέλλει δρᾷν* hinzufüge; denn dass beidemal in *ἐπί τούτῳ, ὅ* aufzulösen ist, macht keinen wesentlichen Unterschied, desgleichen die Stelle Synes. ep. 73. Ausserdem werden Theoph. ad Autol. II. p. 105. B. Col.: *ὁπότε οὖν ἐθεάσατο ὁ σατανᾶς οὐ μόνον τὸν ἀδὰμ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ζῶντας, ἀλλὰ καὶ τέκνα πεποιηκότας, ἐφ᾽ ᾧ οὐκ ἴσχυσε θανατῶσαι αὐτοὺς, φθόνῳ φερόμενος, ἡνίκα ἑώρα τὸν ἄβελ εὐαρεστοῦντα τῷ θεῷ, ἐνεργήσας εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ κάϊν ἐποίησεν ἀποκτεῖναι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν ἄβελ*, und aus dem N. T. die schon oben als von Fnkh. fälschlich zur Begründung seiner Meinung beigebracht angegebenen Stellen 2 Cor. 5, 4. Phil. 3, 12. 4, 10. hieher zu ziehen sein. Und wenn nun gar nach den von Rck. beigebrachten Stellen aus Thom. Mag.: *ἐφ᾽ ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι, εἰς παρῳχημένον, καὶ ἀντὶ τοῦ ἵνα εἰς μέλλοντα* und Phavor.: *ἐφ᾽ ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι λέγουσιν Ἀττικοί, οἷον ἐφ᾽ ᾧ τὴν κλοπὴν εἰργάσω, καὶ ἐφ᾽ οἷς τὸν νόμον οὐ τηρεῖς, κολασθήσῃ* zwei des Griechischen vollkommen kundige Gelehrte diesen Gebrauch von *ἐφ᾽ ᾧ* bestätigen, so werden wir die dagegen vorgebrachten Einwendungen für völlig beseitigt ansehen und nach den Stellen Jos. Antt. III. 9 §. 3 f. Plut. Mor. I. S. 162 in. III. S. 406 f. auch *ἐφ᾽ ᾧ ἥμαρτον ἐκθυόμενοι, λοιδορηθέντες ἐφ᾽ ᾧ ἁμαρτάνουσι* und *λυπεῖσθαι καὶ ἀλγεῖν ἐφ᾽ ᾧ διαμαρτάνουσι* (denn das in diesen Stellen stehende *ἐφ᾽ οἷς* ist auch caussal) für sprachrichtig halten müssen und dann ist nicht abzusehen, warum nicht sollte gesagt werden können: *ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν, ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον.* Noch mache ich wiederholt darauf aufmerksam, dass in der schon angeführten Stelle Plut. Par. I. S. 156 f. das *ἐπί* dem *διά*, eben so wie hier, entspricht.

Nehmen wir nun aber *ἐφ᾽ ᾧ* in der caussalen Bedeutung, so ist mir das ein vierter Grund, warum ich *οὕτως* nicht mit

Rck. den caussalen Zusammenhang zwischen A.'s Sünde und unserer eigenen Sünde und unserm Tode bezeichnen lassen kann; denn wenngleich dieser Caussalnexus wirklich Statt findet und durch das *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*, welches sich, wie nicht zu oft wiederholt werden kann, auf den ganzen folgenden Satz bis *ἥμαρτον* bezieht, zur Genüge festgestellt und durch die Worte: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* v. 15. und: *διὰ τῆς παρακοῆς τ. ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ* v. 19. gegen jeden Zweifel gesichert ist, so würde ich es doch für ein durch nichts motivirtes Oxymoron halten, wenn die beiden einander zu widersprechen scheinenden Wörter in solcher Nähe bei einander ständen, und in demselben Satzgliede gesagt würde: darum, weil Adam gesündigt hat, ist der Tod zu Allen gekommen, weil Alle gesündigt haben". Nun aber kann ich mit Rck., der, so weit ich ihn verstehe, des aufgestellten Dilemma ungeachtet, dennoch *οὕτως* in Folge dessen und *ἐφ' ᾧ* weil bedeuten lässt, die Bedenken nicht theilen, welche ihm die hier gelehrte caussale Verbindung unseres Todes einerseits mit der Sünde A.'s und andrerseits mit der eignen Sünde erregen, und es kann sich nach v. 19. das Ursächliche in A. unmöglich bloss auf die Art der Bestrafung beziehen. wie er mit Rch. meint. In dem gewiss leicht denkbaren Falle, dass durch einen Menschen der Luxus und mit dem oder durch den Luxus die Verarmung in eine Stadt gekommen ist und nach und nach alle Bürger verarmt sind, weil sie sich alle dem Luxus ergeben haben, wird man das doppelte Caussalitätsverhältniss nicht in Abrede stellen und eben so wenig leugnen können, dass, obgleich jeder Bürger seine Verarmung dem eignen Luxus zu verdanken hat, er dennoch mit seinem Luxus seine Verarmung jenem Ersten, der Beides hereingebracht, in Rechnung stellen kann. Aehnlicherweise finden wir diese doppelte Caussalität in den meisten Fällen bei allen Sünden, die begangen werden, und wollen wir ein noch treffenderes Beispiel, so dürfen wir nur die geistige Einwirkung ins Auge fassen, welche jedes Elternpar vermöge der Zeugung auf seine Descendenz übt und bei welcher sich die verderblichen Folgen jenes ersten *παράπτωμα* A.'s nicht bloss in Beziehung auf das moralische Böse, die Sünde, selbst, sondern auch in Beziehung auf die physischen Uebel, die Strafe, modificirt und im Kleinen wiederholen. Den richtigen Weg hat wohl Thl. II. betreten, wenn er hier die Parallele

zwischen A. und Chr. festhält und zur Erkl. des doppelten Caussalitätsverhältnisses benutzt. Wie wir in Beziehung auf Christum zwischen *caussa efficiens*, *meritoria* und *apprehendens* unterscheiden, warum sollten wir in Beziehung auf A. und das durch ihn gebrachte Verderben nicht einen ähnlichen Unterschied statuiren? Die eig. *caussa efficiens* ist in A. zu suchen, die *caussa apprehendens*, wodurch die ἁμαρτία auch für ihn erst zur ἁμαρτία wird, in jedem Menschen; die *caussa meritoria* ist hier allerdings auf beiden Seiten vorhanden, wiewohl sich auch hier eine Parallele zwischen Chr. und A. ziehen liesse. Der Unterschied zwischen dem durch A. verursachten Verderben und der durch Christum dargebotenen Heilung ist nur dieser, dass, während die angebotene Hülfe vollkommen eben so weit reicht, wie das Verderben, die *caussa apprehendens*, welche bei jener so vielen fehlt, bei diesem sich als in Allen vorhanden erwiesen hat und erweist. Und wenn sich die Neigung zur Sünde, und ist sie nicht eine sündliche Neigung und darum selbst schon Sünde? durch die erste Sünde auf alle Nachkommen verpflanzt hat, so ist auf der andern Seite mit der Erhaltung des Bewusstseins des, wenn auch geknechteten, freien Willens in jedem Menschen auch seine Zurechnungsfähigkeit erhalten. Wenn wir in πάντες ἥμαρτον das πάντες dem πάντας in ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθε, wie wir denn nicht anders können, als vom Ap. mit Absicht gegenübergestellt betrachten, so werden wir auch annehmen müssen, dass er, welchem beim θάνατος das διελθεῖν auch auf die Kinder nicht entgangen sein konnte, diese auch in Betreff der Sünde nicht ausgenommen oder vergessen haben könne. In keiner Stelle der Schrift wird wohl deutlicher gelehrt, was wir in der Dogmatik mit dem Namen der Erbsünde bezeichnen, und zu dieser gesellt sich wenigstens bei jedem Gebornen (denn weiter in die dunklen Anfänge menschlichen Daseins zurückzugehen, ist nicht nöthig) mit dem Setzen des eignen Willens in die Stelle des höheren Willens auch die sündliche That.

Noch müssen wir aber besonders der ganz abweichenden Erklärung Erwähnung thun, welche Ph., M. von dieser Stelle geben. Ph. supplirt zu ἥμαρτον entweder ἐν Ἀδάμ oder noch präciser: *Adamo peccante* und kehrt damit, ohne die auch nach ihm unzulässige Beziehung des ἐφ᾽ ᾧ auf εἷς ἄνθρωπος, zu der längst aufgegebenen augustinischen Auffassung zurück; allein diese Ergänzung ist eben so unmöglich, wie die Zurückbeziehung des

ἐφ' ᾧ auf δι' ἑνὸς ἀνθρώπου unmöglich ist. Wollen wir ganz ehrlich verfahren d. h. nicht unsre eigne Gedanken in die Schrift hineintragen, so können wir nur aus dem Vorhergehenden suppliren. Im Vorhergehenden ist aber nicht von ἐν Ἀδάμ, sondern nur von δι' ἑνὸς ἀνθρώπου die Rede gewesen und daher werden wir nur δι' ἑνὸς ἀνθρώπου suppliren können, welches sich freilich von selbst versteht. In diesem διά kann aber, wie aus dem obigen Beispiel von dem einen Menschen, welcher Luxus und Verarmung in eine Stadt gebracht hat, hervorgeht, möglicherweise noch weniger liegen, als unsre Kirche lehrt, welche doch nur will, *quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, quodque hic morbus seu uitium originis uere sit peccatum etc.* C. A. I, 2., und das Uebrige, welches hierin enthalten sein kann, aber nicht muss, muss als wirklich darin enthalten erst anderweitig nachgewiesen werden. Sehen wir ferner auf ἥμαρτον, so kann dasselbe kein anderes sein als das Cap. 3, 23. schon dagewesene, und da dieses wieder in festem Zusammenhange vermöge ib. v. 19: ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ κ. τ. λ. aus ib. v. 10—18. und nach ib. v. 9. aus Cap. 1, 18—31. geschlossen ist, nur die eigene Thatsünde jedes Menschen sein. Was aber die Parallele mit Chr. betrifft, so werden wir uns hüten müssen, die jeder Vergleichung gezogenen Grenzen zu überschreiten; denn die Gerechtigkeit, welche uns durch Chr. zu Theil wird, ist eine nur gerechnete, während die Sünde, welche wir durch Adam überkommen, sei es die erbliche, sei es die thätliche, eine wirkliche und wirklich unsre eigene ist, und wollten wir die durch Christum erlangte auch immerhin eine wirkliche Gerechtigkeit nennen, so ist sie doch nur wirklich in Christo selbst und wirklich unser, so fern wir Christum vermöge des Glaubens in uns aufgenommen haben, während es bei der Sünde nicht darauf ankommt, ob wir an A. und das Caussalitätsverhältniss zwischen ihm und uns in Beziehung auf Sünde und Tod glauben oder nicht. Darum kann ich die Supplirung von ἐν Ἀδ. oder *Adamo peccante* von Seiten der röm. Christen nur für den Fall für möglich halten, dass sie die augustinische Imputationslehre, wie Ph., gleich fertig mit zur Stelle bringen. Was die von Ph. angeführten Gründe betrifft, so sehe ich zunächst nicht ein, warum der Ap. im andern Falle hätte ἐφ' ᾧ ἡ ἁμαρτία εἰς πάντ. διῆλθ. oder ἐφ' ᾧ παντ. ἁμαρτωλοὶ ἐγένοντο hätte schreiben sollen, da in πάντες ἥμαρτον Beides, das πάντας ἁμαρτωλοὺς

γενέσθαι und das *διελθεῖν* der *ἁμαρτία εἰς πάντας*, enthalten ist, und wie der Ap. daher mit diesen Worten etwas wesentlich Anderes geschrieben hätte, als er wirklich gethan. Wenn ferner eingewandt wird, dass bei der Ergänzung: in Folge der (die richtige Ergänzung ist: durch die) Sünde A.'s, *ἡ ἁμαρτία* auf den Sündenhabitus zu beziehen sein würde, der als herrschendes Princip in das Innere der Menschenwelt eingetreten ist, *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* aber diese Bedeut. nicht haben könne, so ist zu entgegnen, dass weder die von Ph. angeführten Gründe hinreichen, um dem *εἰσέρχεσθαι εἰς τ. κόσμον* die Möglichkeit dieser Bedeutung zu entziehen, noch aus seiner Deduction ersichtlich ist, dass bei der Ergänzung: „in Folge der Sünde A.'s" *ἡ ἁμαρτία* die angegebene Bedeutung haben müsse. (Das Letztere nehme ich freilich selbst an, aber aus andern Gründen.) Wenn endlich gesagt wird, dass nach der gew. Auffassung im zweiten Satzgliede unsers Verses die ausnahmlose Allgemeinheit der Sünden- und Todesherrschaft besonders hervorgehoben und accentuirt sei, da ja das Vorhandensein der *ἁμαρτία* und des *θάνατος* innerhalb der Menschheit überhaupt schon im ersten Satzgliede ausgesagt war, und dass in diesem Falle v. 13. 14. dazu dienen müssten, das *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, das Gesündigthaben Aller, zu erweisen, welche Annahme sich nicht durchführen lasse, so ist in Betreff des Ersteren zu bemerken, dass im ersten Satzgliede zwar das Eintreten der Sünde in die Menschenwelt überhaupt, aber keinesweges ihre allgemeine Verbreitung ausgesprochen wird, welche eben der Gegenstand des zweiten Satzgliedes ist, und in Betreff des Letzteren, dass v. 13. 14., wie weiter unten gezeigt werden wird, doch noch zu etwas Anderem, als zum Erweise des Gesündigthabens Aller dienen können.

Jetzt nur noch ein Wort über die innere Einrichtung unsers Verses. Derselbe zerfällt, wie allgemein anerkannt wird, in zwei Hälften: *διὰ τοῦτο* bis *ὁ θάνατος* und *καὶ οὕτως* bis *ἥμαρτον* und während die erste nur behauptet, dass durch einen Menschen die Sünde und durch die Sünde der Tod überhaupt unter die Menschen gekommen ist, womit noch gar nicht gesagt ist, dass auch jeder Einzelne davon berührt sei, so dient die zweite dazu, sowohl die Sünde und den Tod, wie die ursächliche Verbindung zwischen Sünde und Tod zum Gemeingut Aller ohne Ausnahme zu machen. Diese zweite, welche ähnlich, wie die erste, wieder aus zwei Theilen besteht, hätte genau wie die erste:

καὶ οὕτως ἡ ἁμαρτία καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν lauten können; aber der Ap. hat es vorgezogen, hier die Ordnung umzukehren und, während dort im ersten Untertheil nur das Kommen der Sünde in die Welt, im zweiten aber das Kommen des Todes zugleich mit dem Caussalnexus zwischen Sünde und Tod war ausgesprochen worden, hier im ersten die allgemeine Verbreitung des Todes und im zweiten die allgemeine Verbreitung der Sünde zugleich mit der Allgemeinheit des Caussalverhältnisses zwischen Tod und Sünde auszusprechen. Der zweite Untertheil der zweiten Hälfte: *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* hat daher die zwiefache Bestimmung, einerseits durch *πάντες ἥμαρτον* das *διελθεῖν εἰς πάντ. ἀνθρ.*, welches im ersten nur vom Tode behauptet worden war, auch auf die Sünde auszudehnen, andrerseits durch *ἐφ' ᾧ* das Vorhandensein des Caussalitätsverhältnisses zwischen Sünde und Tod, welches im ersten Satzgliede nur in Beziehung auf A. und im Allgemeinen ausgesprochen worden war, in Beziehung auf alle Menschen auszusprechen.

v. 13. 14. Wir fassen diese beiden Verse, welche genau zusammengehören, des besseren Verständnisses wegen zusammen und gehen zuerst die einzelnen Wörter durch, um nachher sowohl ihren innern Zusammenhang, wie ihr Verhältniss zum Vorhergehenden zu betrachten. *ἄχρι* und *μέχρι* bezeichnen, wie die lat. Conjunctionen *dum* und *donec*, die Grenze, bis zu welcher etwas ist oder geschieht und zwar wenteder 1) nach einer Richtung und zwar liegt die Grenze dann gewöhnlich nach vorn oder in der Zukunft, seltner nach hinten oder in der Vergangenheit, wie Luc. IV. disput. c. Hes. S. 91 in. Dann übersetzen wir sie durch bis und entweder wird der *term. ad quem* a) ausgeschlossen Jos. Antt. V. 1 §. 22. in. Herod. 1, 117. 5, 28. Arist. anim. III. 12, 1., so dass zuweilen durch bis auf d. h. ausser, ausgenommen übersetzt werden muss Thucyd. 1, 74. *μέχρι ἡμῶν* Xen. Hier. 1, 7., wo es dem vorhergehenden *ἔξω* entspricht, oder b) mit eingeschlossen Xen. Anab. III. 1, 1. Ael. V. H. 12, 38: *ἄχρι νίκης*. Herod. 6, 34 in. Jos. Antt. V. 1 §. 7. XV. 2 6 §. 7. ib. 6 §. 2. oder c) es ist ungewiss und kommt nicht darauf an, ob er aus- oder eingeschlossen werde Jos. Antt. XX. 2 §. 4 (S. 246 m.) Plut. Par. II. Cam. S. 49 f. oder 2) nach beiden Richtungen und dann sind Anfang und Ende des Gegenstandes, worauf sich *ἄχρι* oder *μέχρι* be-

ziehen, die beiden Grenzen, und wir übersetzen: so lange oder während Herod. 4, 3: μέχρι ὤρεον. Plat. VI. Legg. S. 477 m. Aristot. Polit. III, 9. (S. 101 f.) Luc. I. S. 247 f. Plut. Par. I. Rom. S. 64 m. Lyc. S. 94 m. II. Them. S. 19 in. Fab. M. S. 139 m. S. 148 m. VI. Alex. S. 188 m. VII. Caes. S. 40 m. S. 42 in. Cat. Min. S. 177 m. Jos. Antt. III. 2 §. 4 in. 11 §. 5. IX. 7 §. 2. (S. 254 m.) X. 2 §. 2 (S. 286 f.) Dion. Hal. A. R. VI, 56 (S. 324 m.) 64 m. 65 f. ib. ad Cn. Pomp. de Plat. 2 (S. 31 f.). Dieselben Bedeutungen haben die beiden Wörter auch im N. T., nehmlich 1. a) Act. 20, 4. Rom. 11, 25. Gal. 3, 19. 4, 2. Apoc. 15, 8. 17, 17. 18, 5. 20, 3. b) Mtth. 24, 38. Luc. 17, 27. Act. 1, 2. 20, 11. 28, 5. Rom. 8, 22. 2. Luc. 4, 13. Act. 20, 6. Hebr. 3, 13. Die letzte Bedeutung hat sonderbar genug Rck. I. überhaupt bestritten, Fr. in Schutz nehmen zu müssen geglaubt und noch Ph. nennt die erste die gewöhnliche. Hiernach könnte ἄχρι νόμου entweder nach den meisten älteren und fast allen neueren Auslegern, Fr., Rck., Thl., O., d. W., Ph. die Zeit von A. bis zur Emanation des Gesetzes, oder auch nach Or., Chrys., Aug., Thdrt., Er., Mel., Kpp. die Zeit während des Gesetzes d. h. von seiner Bekanntmachung bis auf Chr., welcher dem Gesetze und mit ihm der Sünde ein Ende gemacht hat, bedeuten. ἐλλογεῖται kommt, wie es scheint, ausser im Briefe an den Philem. v. 18., wo der Zusammenhang keinen Zweifel lässt, dass es anrechnen, zurechnen, berechnen, in Rechnung stellen bedeute, weiter gar nicht vor. Von stammverwandten Wörtern habe ich ἔλλογος nur einmal gefunden Arist. Eth. Nic. X. 2, 1., wo es, dem ἄλογος entgegengesetzt, nichts Anderes heissen kann als: mit Vernunft begabt; dagegen kommt ἐλλόγιμος desto häufiger vor, was nach den Stellen Plat. VII. Crit. S. 133. m. conuiu. S. 244 m. VIII. Phaedr. S. 61 m. ib. ep. 7. S. 149 f. Plut. Mor. IV. S. 149 f. S. 384 m. VI. S. 262 m. Par. III. Cat. Mai. S. 230 in. VIII. Dem. S. 225 f. Herod. 3, 176. weder gelehrt nach beredt heissen kann, wie ich in den Lexicis angegeben finde, sondern geachtet, angesehen, bemerkenkenswerh, achtungswerth heissen muss. Darnach liessen sich für ἐλλογεῖν wohl die Bedeutungen: achten, beachten, bemerken in Anspruch nehmen, wie es auch hier Lth., Mel., Clv., P. Mart., Psct., Hm., Brtschn., Stng., Ust., Glck., Rck., Thl. II., A. übersetzen, welche dann ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων suppliren, während mit Beibehaltung der ersten Be-

deutung alle übrige Ausleger ausser Fr., welcher einen menschlichen Richter im Sinne hat, namentlich O., d. W., Ph., Thl. V. Gott zum Subj. nehmen. D. W. sucht die Beziehung auf Gott besonders durch Hervorhebung des Unterschiedes zwischen wissentlichen (παραβάσεις) und unwissentlichen Sünden (ἁμαρτίαι) zu rechtfertigen. νόμος ist das erstemal mit Recht allg. als das mos. Gesetz anerkannt worden, während es auch von Rck. das zweitemal für Gesetz überhaupt genommen wird; denn der Ap. fasst ja hier offenbar das dem A. gegebene Gebot mit unter den Begriff. Nur den von Rck. II. von der negat. Part. μή hergenommenen Grund dafür, dass das Nichtsein als etwas nicht Wirkliches, sondern nur im Allg. Angenommenes, als hypothetisch dargestellt werde, verstehe ich nicht, weil einerseits in der indirecten Rede οὐ überhaupt nicht stehen könnte, andrerseits οὐ auch da steht, wo von nicht wirklichen, sondern nur angenommenen Dingen geredet wird, wie Mtth. 5, 15. 8, 20. θάνατος kann hier, wie sich von selbst versteht, weil eben nur auf ihn als allgemeinste Erfahrung Berufung Statt finden konnte, nur der leibliche Tod sein, ohne jedoch, wie schon gesagt, sein Gedachtsein als Anfang der Strafe und daher alles dasjenige, wozu er führt, auszuschliessen. βασιλεύειν hat, wie ἄρχειν, im Griech. stets den *gen.* bei sich, im N. T. aber, wenn von Ländern die Rede ist, ἐπί *c. gen.* Mtth. 2, 22. Apoc. 5, 10., wenn von Personen, ἐπί *c. acc.* Luc. 1, 33. 19, 14. und es ist daher wohl richtiger, dies ἐπί mit Fr. für Hebraismus cf. 1 Sam. 7, 9. 1 Regg. 21, 7. Nehem. 5, 15., wo עַל mit בְּ abwechselt, vielleicht besser für Syriasmus, indem der Syrer ܐܡܠܶܟ mit ܥܰܠ construirt, als mit M. für Andeutung der Ausbreitung der Herrschaft zu halten, was ἐπί nur bei solchen Verben zu bezeichnen pflegt, bei welchen eine Fortbewegung zu einem Ziele gedacht werden kann. Uneigentlich gebraucht von der Gewalt, welche Jemand über Andre ausübt, finden wir das Verb. Plat. VII. conuiu. S. 242 in. und es bezeichnet auch hier diese Gewalt, welcher sich alle Menschen unterwerfen müssen. ἀλλά wird von Rch. für das lat. *atqui*, unser nun aber, das Zeichen der *minor*, gehalten, was, wie Fr. bemerkt, ἀλλὰ μήν, καὶ μήν oder auch δέ wäre, von Thl. mit Vergleichung der Stelle eu. Luc. 24, 21. für gleichbedeutend mit ἀλλά γε, welches nach Hrtg. I. S. 385 dem letzten Gedanken einen Vorzug

vor den andern geben soll, was aber wenigstens die angeführte Stelle nicht bestätigt, während Rck. nach Psct., welcher *sed tamen* übersetzt, zwar nicht behauptet, dass es hier so viel bedeute, wie ἀλλ' ὅμως, aber doch, dass der Ap. durch ἀλλ' ὅμως seinen Gedanken genauer ausgedrückt haben würde. Was mich betrifft, so urtheile ich, dass wir sehr wohl mit unserm blossen aber ausreichen werden, da, wenn der Satz wirklich als Untersatz zu betrachten wäre, z. B. aus Joh. 8, 55. erhellt, dass dieser allenfalls auch durch das einfache ἀλλά eingeführt werden kann, da ferner ἀλλά auch ohne γέ zur Hervorhebung des damit anfangenden Satzes dient, und da die von Rck. verteidigte Nichtbeachtung der Sünde von Seiten der Menschen mit der von Gott vollzogenen Strafe eben so wenig in den Augen des gemeinen Mannes, wie die Nichtzurechnung der Sünde von Seiten Gottes mit ihrer Bestrafung durch den Tod in den Augen des Ap. einen solchen scheinbaren Widerspruch enthalten kann, um ein ὅμως zu rechtfertigen. παράβασις, Uebertretung, Ueberschreitung, und zwar hier gewiss mit dem Nebenbegriffe des Wissentlichen und Bedachten, welcher jedoch auch den übrigen Synonymen nicht nothwendig abgeht, wird unterschieden von παράπτωμα, eigentl. Fehltritt, und ἁμαρτία, Fehler, eigentlich Verfehlen des Zieles überhaupt. ὁμοίωμα τ. παραβάσ. Ἀδ. kann, da es nach dem Zusammenhange den Inhabern des Gesetzes zugestanden, den vor Emanirung des Gesetzes Lebenden abgesprochen wird, nur darin bestehen, dass παράβασις, wie bei A., gegen ein äusserlich geoffenbartes Gesetz gerichtet ist, während ἁμαρτία und παράπτωμα cf. v. 16. auch gegen das bloss innerlich geoffenbarte begangen werden können. Aus dieser Stelle folgt, wie schon früher bemerkt worden, nicht nothwendig, dass den νόμον μὴ ἔχουσι die Möglichkeit der παράβασις überhaupt und besonders der παράβασις eines νόμος, sondern nur, dass ihnen das ὁμοίωμα τ. παράβ. Ἀ. abgesprochen werde; aber wenn wir Cap. 4, 15. berücksichtigen, so müssen wir wohl annehmen, dass der Ap. den Heiden überhaupt die παράβασις eines νόμος nicht zugestanden habe, und er konnte es auch nicht, in so fern er das, was wir das dem Menschen angeborne Sittengesetz zu nennen pflegen, nicht unter den Begriff des νόμος subsumirte cf. Cap. 2, 15. ἐπί bezeichnet hier nach No. 13. der oben aufgezählten verschiedenen Bedeutungen dieser Präp. den Modus oder die Regel, welcher Jemand folgt oder wonach sich etwas richtet, daher ἐπὶ τῷ ὁμοιώμ. τ.

παραβ. Ἀ. eigentlich heissen würde: „nach dem Gleichniss oder Bilde der Uebertretung A.'s" und das wird gewöhnlich erklärt: *τρόπον τινὰ ὅμοιον τῇ παραβάσει Ἀ.* oder *ὁμοίως τῇ παραβ. Ἀ.*; aber *ὁμοίωμα* kommt auch in der Bedeutung: „*exemplar*, Beispiel" vor z. B. Aristot. Eth. Nic. VIII. 10, 4: *ὁμοιώματα δ' αὐτῶν καὶ οἷον παραδείγματα κ. τ. λ.* M. Ant. 6, 48 (ς, *μή*): *τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀρετῶν* und daher können wir recht gut übersetzen: „nach dem Beispiel der Uebertretung A.'s." Daraus aber, dass *παράβασις* als das Besondere von *ἁμαρτία* als dem Allgemeinen unterschieden wird, folgt mit grosser Zuverlässigkeit, dass die entw. aus übel angebrachter Besorgniss für die göttliche Gerechtigkeit, oder, um dem scheinbaren Widerspruch mit *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* besonders nach der lat. Uebersetzung: *in quo omnes peccauerunt* zu entgehen, von einigen wenigen Handschriften und Vätern ausgelassene Negation *μή* vor *ἁμαρτήσαντας* nicht fehlen könne, weil sonst betont werden müsste, dass A. kein geschriebenes Gesetz, wie das mos., auf welchen Begriff der *νόμος* beschränkt werden müsste, übertreten hat, und weil denn doch die Aehnlichkeit zwischen dem Gebote A.'s und dem mos. Gesetze, vornehmlich nach den Begriffen des Ap. Paulus, unendlich viel grösser ist als die zwischen A.'s. Gebote und dem den Heiden geoffenbarten Sittengesetze. *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος.* *ὅς* wird von Chr. Schm., Bg., Kpp., Pl. auf den ganzen vorhergehenden Satz, die Verbreitung der Sünde durch A., bezogen, so dass nur wegen des gleich folgenden Wortes *τύπος* für *ὅ*, welches eigentlich hätte stehen sollen, *ὅς* gesetzt worden wäre, und dann *τοῦ μέλλοντος* als *neutr.* genommen und darunter die Wiederherstellung durch Chr. verstanden; allein es steht da nun einmal *ὅς* und der Grieche lässt sich das Relat. nicht, wie zuweilen der Lateiner, nach dem folgenden Subst. richten, und daher hat man von jeher mit grosser Stimmenmehrheit *ὅς* auf den unmittelbar vorhergehenden *Ἀδάμ* bezogen und dann *τοῦ μέλλοντος* entw. wieder als *neutr*, genommen und darunter die allgemeine Ausbreitung des Todes, oder, weil hier ja offenbar eine Vergleichung nicht zwischen A. und seiner Nachkommenschaft, sondern zwischen A. und Chr. anzustellen beabsichtigt wird, besser für das *masc.* angesehen und darunter Christum selbst verstanden, welcher ja auch sonst mit A. verglichen wird. In diesem Falle hat man entw. *τοῦ μέλλοντος* für gleichbedeutend mit *τοῦ ἐρχομένου*, hebr. הַבָּא, gehalten, oder in überwiegender Mehrzahl mit Vergleichung

der Stelle, 1. Cor. 15, 45., wo Chr. ὁ ἔσχατος Ἀδάμ genannt wird, Ἀδάμ supplirt. Das Verb. μέλλειν kommt in der Bedeutung: werden bei den Class. eben so, wie im N. T., mit dem Inf. verbunden vor z. B. Plat. I. apolog. Socr. S. 44 f. S. 46 f. Mtth. 11, 14. Luc. 22, 23. Das Partic. habe ich ausser in derselben Verbindung bei den Class. gewöhnlich nur im Neutr. als Subst. gefunden und zwar entw. τὸ μέλλον Plut. V. Crass. S. 162 in. Polyb. VI. 3, 1. cf. eu. Luc. 13, 9. oder τὰ μέλλοντα Ael. V. H. 2, 131. f. Polyb. XI. 7, 6., Beides, wie aus diesen Beispielen sattsam hervorgehen wird, in der Bedeut.: Zukunft oder Zukünftiges, mit dem Nebenbegriff entweder des Nahen oder des Bestimmten. Da wir es jedoch im N. T. Mtth. 3, 7: ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς Act. 24, 25. Hebr. 13, 14.: τὴν μέλλουσαν (sc. πόλιν) und auch beim Lysias or. fun. S. 20 m.: ὑπὲρ τοῦ μέλλοντος κινδύνου. S. 23 m.: τῶν μελλόντων κακῶν Josephus Antt. I. 11 §. 4: τὴν μέλλουσαν ἀπώλειαν II. 6 §. 7: τῇ μελλούσῃ κολάσει IV. 8 §. 48: ἐπὶ μελλούσῃ τελευτῇ Dion. Hal. A. R. IV, 75: τὴν μέλλουσαν βασιλείαν u. s. w. als Adj. mit einem Subst. verbunden finden, so ist kein Grund vorhanden, warum es nicht hier mit dem unmittelbar vorhergehenden zu supplirenden Ἀδάμ verbunden werden sollte. In der nun folgenden Gegenüberstellung A.'s und Christi und im Begriffe des Typus haben wir aber zwei entscheidende Gründe für diese Verbindung. Denn was das Erstere betrifft, so werden im Folgenden zwar auch der durch A. angerichtete Schaden und das durch Christum wiedergebrachte Heil einander gegenübergestellt; aber immer stehen A. und Chr. in erster Linie und erscheinen als Repräsentanten der beiden entgegengesetzten Richtungen, an welche sich alles Uebrige anhängt, und was das Letztere anlangt, so liegt es eben im Begriff des Typus, dass er nur auf Gleichartiges bezogen werden kann d. h. ein Mensch kann nur Typus sein von einem Menschen, der Führer einer Reihe vom Führer einer andern Reihe, der Hervorbringer einer grossen Wirkung vom Hervorbringer einer ähnlichen Wirkung u. s. w. Endlich τύπος von τύπτω bezeichnet: 1) das Bild, welches von einem harten Körper in einem weichen oder auch weich gewesenen und nachher verhärteten vermöge des Eindrucks zurückbleibt Plut. Mor. IV. S. 412 m.: τύπος χύτρας. S. 35 m. S. 114 f. S. 126 in. Jos. B. J. III. 9 §. 3. cf. ob. 20, 25. Der harte Körper heisst ἀντίτυπος Luc. II. Hermot. S. 49 m. III. S. 314 in. Plat. VII. S. 117 in., tropisch Xen. H.

Gr. VI. 3, 11., wo es dem ἐπίχαρι Hier. 9, 4., wo es dem εὔχαρι entgegensteht, und Ages. 6, 2: μάχῃ ἀντιτύπῳ; doch bezeichnet dieses Wort im N. T. das vom τύπος Abgebildete, das Gegenbild, Abbild Hebr. 9, 24. 1 Petr. 3, 21. Hieraus entsteht auf der einen Seite der Begriff 2) des Nachbildlichen, der Abbildung, des Bildes von einem Gegenstande, vornehmlich durch Drücken, Hauen, Schlagen, Einsenken u. s. w. hervorgebracht Luc. I. Piscat. S. 345 in. II. Alex. S. 279 f. Jos. Antt. I. 19 §. 8. Polyb. V. 9, 3. Arist. de memor. cap. 1. S. 121 in. Plut. Par. VI. Alex. S. 166 m. VII. Cat. Mai. S. 133 f. Herod. II, 106., auf der andern Seite, in so fern aus dem Eindruck, welchen ein Gegenstand gemacht hat, derselbe erkannt und danach wieder geformt werden kann, der Begriff des Vorbildlichen, daher 3) Vorbild, Musterbild in gutem und bösem Sinne Jos. Macc. §. 6. Th. V. S. 275 m.: ἀσεβείας τύποι. Plut. Par. V. Luc. S. 30 m. Polyb. XXX. 6, 4. Plat. V. Resp. S. 95 f. cf. Exod. 25, 40: ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον (בְּתַבְנִיתָם) τὸν δεδειγμένον σοι κ. τ. λ. Act. 7, 44. 4) Vorschrift, Richtschnur Polyb. XXII. 7, 9. cf. das unmittelb. Vorhergehende. Plat. V. Resp. S. 76 m. cf. Rom. 6, 17., wenn diese Stelle nicht besser zu No. 6. zu rechnen. 5) Beispiel, entw. zur Nachahmung 1 Tim. 4, 12. oder zur Warnung Plut. Mor. I. S. 23 in.: τύπου ἕνεκεν. cf. 1 Cor. 10, 6. Diese Bedeutung fällt fast mit No. 3. zusammen. Ausserdem heisst τύπος, weil der Eindruck den eingedrückten Gegenstand nur nach seinen äussern Grenzen und daher unvollkommen wiedergiebt 6) Gestalt Diod. Sic. III, 35: τῷ τύπῳ σιμόν. Plut. Par. IV. Sull. S. 235 in. Mor. I. 120 in. IV. S. 68 f., auch Gestalt der Rede d. h. Styl Demosth. I. praef. ad orat. de Halon. S. 81 in. 7) Skizze, Schattenriss, Umriss, mit dem Nebenbegriff des Mangelhaften Plut. Par. VI. Pomp. S. 97 f. ib. Mor. IV. S. 104 in., daher beim Sprechen und Schreiben das kurze Zusammenfassen des Hauptinhalts Arist. Eth. Nic. II. 2, 3. Plat. VI. Legg. S. 211 f. Plut. Mor. IV. S. 62 m. Aus der Vereinigung von No. 3. mit No. 5. und 7. hat sich der theol. Begriff des Typus gebildet, welcher uns Menschen, Dinge, Thaten, Begebenheiten u. s. w. der Vergangenheit in Menschen, Dingen Thaten, Begebenheiten u. s. w. der Gegenwart und umgekehrt wiederfinden lehrt, wobei sich das Anders aus dem Anders der Zeit, des Ortes und der übrigen Verhältnisse und der Gegensatz des Unvollkommenen zum Vollkommenen theils aus dem Fortschreiten der Menschheit vom

Unvollkommenen zum Vollkommenen, theils aber und besonders aus ihrem Falle und ihrer Wiedererhebung von selbst ergiebt. Je mehr wir uns gewöhnen, die Geschichte nicht als eine zufällige Aufeinanderfolge von Erscheinungen, sondern als fortlaufende Entwickelung aus Gegegebenem und in diesem Gegebenen und seiner Entwickelung als von Gott ausgehend und unter seiner unmittelbaren oder mittelbaren Leitung stehend zu betrachten, um so mehr wird auch die ganze Geschichte ihrem typischen Gehalt und ihrer typischen Bedeutung nach erkannt und gewürdigt werden, und je mehr wir insbesondere die göttliche Autorität der heil. Schr. A. T. anerkennen, um so reichlicher wird uns daraus die Quelle typischer Erkenntniss entgegenfliessen und um so sicherer werden wir dem Typischen seines Inhalts vertrauen. Betrachten wir hiernach in unsrer Stelle A. als Typus Christi, so finden wir das Vorbildliche darin, dass Beide Anfangspuncte und als solche nur Einer, Beide Erzeuger einer fortgehenden Reihe, Beide Urheber einer totalen Veränderung und dadurch eines neuen Zustandes im Menschen, und Beide dies für die ganze Menschheit sind, das Anders aber und das Gegensätzliche darin, dass, während der Eine Erzeuger des Irdischen und Sinnlichen, der Andre Erzeuger des Geistigen und Himmlischen im Menschen ist 1 Cor. 15, 45., und dass, während der Eine durch die Sünde zum Tode, der Andre durch die Gerechkeit zum Leben führt. Dass dem heil. Ap. Beides, die Aehnlichkeit und der Gegensatz, stets gegenwärtig gewesen sein müsse, versteht sich doch wohl von selbst und kann also nicht bezweifelt werden, und schon daraus scheint hervorzugehen, dass er die zugestandenermassen anfänglich beabsichtigte Gleichstellung nicht darum späterhin aufgegeben haben könne, weil er nachträglich erkannt, dass der Unterschied grösser ist als die Aehnlichkeit. Und er kann dazu um so weniger Veranlassung gehabt haben, je mehr die Vergleichung einander unähnlicher oder entgegengesetzter Dinge das geeignetste Mittel ist, zugleich mit und neben ihren Aehnlichkeiten ihre Unterschiede und Gegensätze hervorzuheben. Dieses vorausgeschickt, gehen wir zur Erklärung der einzelnen Sätze und ihres Zusammenhanges über.

Aeltere Ausleger, wie Chrys., Thphl., Grt., Lmb., Bg., Chr. Schm., Mich., A. finden, ἐφ᾽ ᾧ auf A., ἄχρι auf die Dauer der Gesetzesherrschaft und ἐλλογεῖται auf Gott beziehend, in diesen beiden Versen den Beweis, dass die Menschen in der ganzen

Zeit zwischen A. und Mose eigentlich gar nicht als Sünder zu betrachten sind, sondern nur um A.'s willen den Tod erlitten haben: „Sünde ist erst so lange das Gesetz da ist; ist aber kein Gesetz, so wird die Sünde von Gott nicht als solche gerechnet oder angerechnet; aber der Tod hat von A. bis auf Mose auch über diejenigen geherrscht, welche keine Sünde wie die A.'s begangen haben.“ Was folgt daraus? Dass der Tod nicht Strafe für die eigene Sünde, sondern für die des ersten Menschen gewesen ist. Auch Ph., wiewohl in der Erkl. von ἐφ' ᾧ und ἄχρι andrer Meinung, gehört hieher, doch werden wir von ihm noch besonders handeln. Oder sie wollen, wie Or., Aug., Mel., Bz., A. daraus die Zurechnungsfähigkeit der Kinder erweisen, welche unter den μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τ. ὁμ. τ. π. Ἀδ. verstanden werden sollen und zwar erklärt Bz. so: „Wer keine andere Sünde als die Uebertretung bürgerlicher Gesetze kennt, wird einwenden, dass von denen, die kein Gesetz haben, auch nicht gesagt werden könne, dass sie gesündigt haben. Aber Paulus entgegnet: Auch vor der mos. Gesetzgebung sei die Sünde dagewesen, wie z. B. die Sündflut, Sodom und Gomorrha zeigen, nur dass der Mensch sie sich nicht anrechnet; aber noch mehr, der Tod hat ja selbst über diejenigen geherrscht, welche nicht wie A. mit Bewusstsein gesündigt haben, die Kinder.“ Aehnlich auch Glck. Allein gegen die erste Auffassung ist zu erwidern, dass die Unmöglichkeit des Ersten bei v. 12. gezeigt worden, gegen das Zweite v. 14. und v. 20. in so fern streiten, als der Ap. nach ihnen die ganze Geschichte der Menschheit zu deutlich in die beiden Perioden von A. bis auf Mose und von Mose bis auf Christum theilt, und dass im zweiten Satze statt δὲ offenbar γὰρ stehen müsste, weil dann durch diesen Satz nur die Wahrheit des ersten bewiesen werden könnte: „Die Sünde war in der Welt nur so lange das Gesetz war, weil ohne Gesetz keine Sünde als solche gerechnet wird“ und dass das Dritte mit der sonstigen Lehre des Ap. denn doch in zu starken Widerspruch treten würde, welcher zwar eine Verblendung der Heiden und ein zeitweiliges Uebersehen Seitens Gottes annimmt, aber doch Cap. 1, 18—32. 2, 14. 15. auch die Heiden für zurechnungsfähig und also strafbar und Cap. 2, 9. 10. für strafbar und himmlischen Lohnes fähig und also zurechnungsfähig erklärt, und v. 20. unsers Cap. vom Hinzutreten des Gesetzes zwar die Vermehrung und Vergrösserung der Sünde, aber nicht den Anfang ihrer

Strafbarkeit herleitet, und wie konnte er auch hier die Zurechnung in Abrede stellen, wie O. meint, weil die Heiden nur ein Dämmerleben führen, wo er gerade zeigt, dass die Strafe über Alle auf gleiche Weise gekommen ist. Wie nun aber gar der dritte Satz im Unterschiede von den im zweiten Bezeichneten die Kinder zum Gegenstande haben könne, ist nicht leicht einzusehen, und welche Zwischensätze da nöthig werden, und wie ἀλλά in ἀλλὰ καί oder ἔτι δέ verwandelt werden müsse, geht aus der Bz.schen Erkl. hervor. Dagegen hegen Pht., Wttst., Ust., A., welche sich rücksichtlich der Beziehung des ἐλλογεῖται auf Gott noch an die Vorhergehenden anschliessen, die bereits von Chrys. bestrittene Ansicht, dass der Ap., um den scheinbaren Widerspruch des πάντες ἥμαρτον mit Cap. 4, 15. zu heben, in dieser Stelle daraus, dass auch diejenigen, welche nicht wie A. oder die Juden gegen ein positives Gesetz gesündigt haben, dem Tode unterworfen gewesen sind, beweise, dass die ἁμαρτία auch ohne pos. Gesetz begangen werden könne. Allein obgleich ich nicht mit Thl. aus Cap. 4, 15. herauslese, dass erst durch die παράβασις eines νόμος die göttliche ὀργή herbeigeführt werde cf. Cap. 1, 18: ἀποκαλύπτεται ὀργὴ ϑεοῦ κ. τ. λ., sondern dass sie auch und zwar vorzugsweise durch die παράβασις erregt werde, dass die παράβασις sie befördere, so streiten doch mit der Beziehung auf Gott in diesem Sinne die eben angeführten Stellen Rom. 1, 18—32. 2, 9. 10. 14. 15., und die von d. W. dafür angeführte ἐπίγνωσις ἁμαρτίας ist nicht Kenntniss der Sünde überhaupt, sondern Anerkenntniss derselben als Sünde wider Gottes Gebot und es verhält sich damit eben so, wie mit der παράβασις d. h. diese Erkenntniss der Sünde wird durch das Gesetz befördert, kann aber, obwohl in geringerem Grade, auch ohne dasselbe Statt finden, und ich kann mich, da bei der Auffassung des ϑάνατος in seiner prägnanten Bedeutung der durch die Anwendung des positiven Gesetzes bewirkte Unterschied in der Bestrafung, auch wenn wir von der diesseit. Bestrafung Cap. 1, 18—32. absehen, auf ein Minimum reducirt wird, nicht damit beruhigen, dass man mit Cr., Grt. das Nichtanrechnen minder streng, nach Ph., Thl. V. relativ fasst, so dass es bedeute: „sie werden nicht in vollem Sinne bestraft." Daher setzen Andre den Menschen als das anrechnende Subj. und Rck., welcher die von Klln. dagegen vorgebrachten Gründe: 1) dass ἐλλογεῖν zwei verschiedene Personen voraussetze, von denen die eine der andern etwas zurech-

net, was Fr. bewogen zu haben scheint, einen menschlichen Richter zum andern Subj. zu machen 2) dass P. den Begriff der Selbstanrechnung durch ἐπίγνωσις ἁμαρτίας ausgedrückt haben würde 3) dass der Gedanke der Selbstanrechnung nicht paulinisch sei 4) dass dann v. 14. bedeutungslos erscheine, nach meinem Dafürhalten siegreich widerlegt, indem er 1. und 2. in sich selbst zerfallen lässt, ad. 3. auf Cap. 2, 15. verweist und ad 4. die anderweitige Bedeutung von v. 14. im Verlauf seines Commentars zu der Stelle genügend darlegt, fasst unsre Stelle folgendermassen: „Bis zum Gesetze war zwar Sünde in der Welt; aber, wo kein Gesetz ist, da wird die Sünde nicht hoch angeschlagen; aber der Tod — die Strafe der Sünde von Seiten Gottes, der sie schlechthin anrechnet — hat während dieser Periode auch über die geherrscht, welche zwar in Ermangelung eines bestimmten Gesetzes nicht Uebertreter werden konnten, wie A. war, aber doch sündigten; woraus dann folgen wird, dass, weil die Strafe da war, auch die Schuld da sein musste, weil die gleiche Strafe, Trotz ihrem Nichtanrechnen, die gleiche Schuld; dass also auch in dieser Zeit Alle deshalb den Tod erlitten haben, weil sie gesündigt haben.“ Indessen muss ich auch gegen diese Erkl. bemerken: 1) dass dem Ap. nicht daran liegen kann, ob die Menschen ihre Sünde hoch oder niedrig anschlagen, wenn sie sich die Sünde nur zurechnen können und dass sie es können, ist Cap. 1, 32. 2, 1. 15. hinlänglich ausgesprochen worden. 2) Diese Erwähnung der Zurechnungsfähigkeit würde dem Zweck des Ap., die Schuld der Menschen zu erweisen, wenn er ihn hatte, besser entsprochen haben, als die Hinweisung auf die Nichtbeachtung der Sünde. 3) Das ἐλλογεῖται bildet, von den Menschen verstanden, überhaupt nicht und am Allerwenigsten in der von Rck. angenommenen Bedeutung zur göttlichen Zurechnung einen passenden Gegensatz. 4) Wenn der Tod, die Strafe der Sünde, auch über die geherrscht hat, welche nicht wie A. gesündigt haben, so liegt darin schon oder wird vorausgesetzt, dass sie den Tod deshalb erlitten haben, weil sie gesündigt haben, und es kann nicht erst aus diesem Satze gefolgert werden. 5) Die Gleichheit der Schuld kann aus der Gleichheit der einen Strafe, des Todes, überhaupt und besonders dann nicht gefolgert werden, wenn wir den Tod in der von mir gegebenen Bedeutung nehmen; auch ist diese Gleichheit der Schuld nach Cap. 2, 17 fgg., 3, 20. u. s. w. eben so wenig Lehre des Ap. P.,

wie sie Lehre des Herrn selbst ist. Ueberdies ist Folgendes zu erinnern. Warum ὅμως vor ἀλλά auch dem Sinne nach nicht erforderlich ist, darüber habe ich mich schon ausgesprochen. Ausserdem aber bemängelt Rck. mit Thl., A. im ersten Satze die Wortstellung und vermisst ein μέν. Wegen des fehlenden μέν werden Eph. 5, 8. 1 Cor. 1, 22. zu vergleichen gegeben und ich füge an Stellen, in denen man μέν vermissen könnte, hinzu: Plut. Mor. II. S. 94 in. nach προδοσίαν S. 95 m. (cf. denselben Gedanken ib. Par. I. Rom. S. 55 f., wo μέν gesetzt ist,) hinter εὔνοιαν S. 104 in. hinter οὐ S. 122 m. hinter τείχη Par. VI. Pomp. S. 81 in. hinter χηρεύουσαν VII. Phoc. S. 83 in. hinter ἐξέλιπον oder es hätte heissen sollen: οἱ μὲν πολλοὶ ἐξέλιπον S. 95 f. hinter καλῶς. Cat. Min. S. 139 m. hinter σκεδασθέντων. Xen. Cyr. V, 4, 32. hinter τό. 5, 43. hinter παρέσονται u. s. w. Aber in unserer Stelle sehe ich davon keinen Grund. Wäre dem Ap. hauptsächlich daran gelegen gewesen, ἐλλογεῖται und ἦν einander entgegenzusetzen, so würde er wahrscheinlich μέν gesetzt und etwa geschrieben haben: ἄχρ. ν. ἁμ. ἦν μὲν ἐ. κ. oder auch wohl ἦν μὲν γὰρ ἀ. ν. ἁμ. ἐ. κ., οὐκ ἐλλ. δέ, μ. ὄ. ν. Dass er aber nicht so geschrieben, im Gegentheil seine Worte so gewählt und geordnet hat (ich mache hier nur darauf aufmerksam, dass selbst nach Rck. der erste Satz die Behauptung einer bestimmten histor. Wahrheit enthält und darum im Prät. steht, während der zweite eine ganz allgemeine Wahrheit lehrt und darum im Präs. ausgedrückt ist, und daher ἦν und ἐλλογεῖται einander unmöglich mit μέν und δέ entgegengesetzt werden konnten), dass μέν gar keine passende Stelle erhalten konnte, ist ein genügender Beweis, dass dieser Gegensatz überhaupt und besonders zu Anfang und im ersten Satze nicht die Hauptsache gewesen. Im Gegentheil lehrt das wiederholte ἁμαρτία, dass dem Ap. vor Allem daran liegt, das Vorhandensein der Sünde auch zur Zeit des Nichtvorhandenseins des Gesetzes nachzuweisen, und der von Fr. angegebene Grund, dass das Vorkommen der Sünde (oder richtiger, dass die Berechtigung zur gleichen Bestrafung der Sünde) nur in Beziehung auf diese Zeit bestritten werden konnte, rechtfertigt vollkommen die Voranstellung des ἄχρι νόμου ungeachtet der Prävalenz des Wortes ἁμαρτία, so wie die Wahl dieses Ausdrucks in seinem Gegensatze zu v. 20. seine genügende Erklärung findet. Am Allerwenigsten aber könnte das von Thl. gegen Fr., welcher ἀλλά einfach durch *at* übersetzt, gefor-

derte μέν hinter ἐλλογεῖται zugelassen werden, weil ja nicht der durch μέν beschränkte und vermöge dieser Beschränkung dann erst durch den von ἀλλά geführten dritten Satz vollendete zweite Satz, sondern dieser zweite Satz ohne alle Beschränkung durch sein δέ dem ersten Satze entgegengesetzt ist. Hätte der Ap. diese Beschränkung im Sinne gehabt, so würde er wohl geschrieben haben: ἁμαρτία οὐ μὲν ἐλλογεῖται oder ἐλλογεῖται μὲν οὐ, κολάζεται δὲ διὰ τ. θανάτου καὶ ἐν τοῖς κ. τ. λ., und dann hätte der Ap., so viel ich sehe, nach ἁμαρτία nicht δέ, sondern γάρ setzen müssen, weil ja darin, dass die Sünde von den Menschen zwar nicht beachtet oder von Gott nicht stricte angerechnet, aber doch an Allen mit dem Tode bestraft wird, eine vollkommen genügende Erkl. des ἄχρι γὰρ νόμου ἁμ. ἦν ἐ. κ. liegen würde. So suchen wir hier wohl Schwierigkeiten, wo keine vorhanden sind, und gewiss gehört die von Sssk., M. versuchte Lösung derselben durch Verwandlung des zweiten Satzes in eine Frage zu den unglücklichsten, welche sich nur denken lassen, da weder etwas vorhergeht, was eine Frage motivirte, noch in den Worten etwas an eine Frage erinnert, noch das folgende ἀλλά, welches nun vielmehr heissen soll, diese Auskunft begünstigt und eine Befriedigung des Fragers durch blosse Wiederholung dessen, was ja schon vorher in den Worten ὁ θάνατος εἰς π. ἀνθρ. διῆλθεν gegeben war, nicht erfolgen oder, wenn sie erfolgte, die Frage nach jenen Worten gar nicht aufgeworfen werden konnte, weil ihre Beantwortung schon darin enthalten war. Fr., welchem unter den Neueren viele mehr oder weniger sich nähern, sagt, zunächst an den letzten Satz: ἐφ᾿ ᾧ πάντες ἥμαρτον sich anschliessend: (*Omnes, inquam, peccauerunt. Nam usque ad legis mos. promulgationem (quo tempore non peccatum esse aliquis suspicetur) peccabatur. Ne autem, Adamo propter patratum facinus mortuo omnes homines commissa peccata morte luisse affirmari, mireris, hoc tene: peccatum non imputari solet ab iudice lege non fixa; at dominata est mors (imputatorum peccatorum documentum et poena) ab Adamo usque ad Mosen etiam in eos, qui non ita tum peccassent, ut contra promulgatam legem committerent, sicut fecerat Adamus, diuino instituto nouissimi Adami monstrator eoque omnibus hominibus quum peccassent mortis auctor: i. q. at imputata sunt omnibus hominibus, qui ante Mosen facinora edidissent, quoniam, ut Adamus postremum Adamum omnium hominum fortunam formaturum diuinitus praesignificaret, eum omnibus hominibus exitio esse oportebat.*) *Deest apodosis.*

Fr. will durch die Parenthese erklären, warum der Tod als Beweis und Strafe der zugerechneten Sünde auch über diejenigen geherrscht hat, welche nicht, wie A., gegen ein äusserlich geoffenbartes Gesetz gesündigt haben, da doch die Sünde ohne ein bekannt gemachtes Gesetz von einem Richter nicht angerechnet zu werden pflegt; aber er legt die Erkl., wie wir sehen, nicht in die erklären sollenden Worte, sondern in den dieselben erst wieder erklärenden Zusatz: *quoniam etc.*, nicht zu gedenken, dass mit dem *mortis auctor* theils die Fassung des οὕτως als die blosse Aufeinanderfolge bezeichnend, theils die Bedingung *quum peccassent*, zu streiten scheint. Hfm. (Schriftbew.) interpretirt: „Unbedingt gilt jener als sich von selbst verstehend angeführte Rechtssatz sowohl für die einzelne Sünde des Einzelnen, als für das gottwidrige Verhalten der Menschheit. Aber nur für Letzteres ist er in dem Zusammenhange gemeint, so dass die Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine einzelne Sünden gar nicht in Betracht kommt. Gott hat der Menschheit innerhalb der mit A.'s Uebertretung begonnenen Geschichte keine neue Möglichkeit gegeben, sich als Ganzes für oder wider eine von ihm kund gegebene Lebensordnung zu entscheiden, so dass sich ihr Geschick, dem Tode unterworfen zu sein, darnach hätte wenden können. Dass sie dem Tode fort und fort verfiel, kann also nicht vermöge Anrechnung ihres gottwidrigen Gesammtverhaltens geschehen sein, weil nicht vermöge einer Selbstentscheidung gegen eine von Gott kund gegebene Lebensordnung.“ Das aber heisst nicht aus der Schrift heraus-, sondern seine eigne Gedanken in dieselbe hineininterpretiren und Thl. V. lässt diesen Ausleger in den von ihm gegen Ph.'s ergänztes *Adamo peccante* gerichteten Worten: „Ist es nicht aber durchaus unzulässig, dasjenige hinzuzudenken, was dem Gedanken erst seine wesentliche Bestimmung giebt?“ sich selbst das Urtheil sprechen. Auch die in der zweiten Ausg. des Schriftbeweises enthaltene Ausführung vermag ich nicht mit unserer Stelle zur vereinigen. Die Möglichkeit eines dem geoffenbarten Willen Gottes entsprechenden Verhaltens der sündigen Menschheit als G a n z e n sehe ich eben so wenig, wie seine Nothwendigkeit, und wie seine Zugehörigkeit zu der Lehre unseres Ap., und wenn v. H. besonders das βασιλεύειν des Todes im Gegensatz zur Verwirkung desselben durch den Einzelnen und diese Nichtverwirkung durch den Einzelnen, weil bereits durch A. hereingebracht vorgefunden,

betont, um daraus die Zurechnung der Sünde A.'s zu schliessen, so scheint er einerseits *βασιλεύειν* mit *τυραννεύειν* zu verwechseln, und andrerseits der Cap. 6, 16—23. ausgesprochenen Ansicht unseres Ap. entgegenzutreten, nach welcher der Tod der Sold seiner Sünde für jeden Einzelnen ist. Thl. V. fasst seine Ansicht von der Stelle S. 238 in den Worten zusammen: „Die Argumentation des Ap. ist nehmlich diese: „dass durch die in A. eingetretene Todesdisposition dieselbe auf Alle übergegangen und nicht durch eigne Sünde, ergiebt sich ja daraus, dass die vormos. Sünde, obwohl ihr der Tod nicht positiv angedroht worden, wie bei A. und im Gesetz (3 Mos. 18, 5. 5 Mos. 30, 15.), dennoch unter der Herrschaft des Todes stand," und S. 242 unten: „Wenn nun über die Gesetzlosen, deren Sünden doch von Gott nach einem andern Massstabe beurtheilt werden, als die der Geseztlichen (2, 12: vgl. S. 92. 98. 149.), dennoch dasselbe Strafverhängniss ergeht wie über die unter dem Gesetze, weist dies nicht darauf hin, dass es einen andern Grund als die persönliche Verschuldung haben müsse?" Allein, was das Erste betrifft, wo sagt der Ap. oder woraus sollen wir schliessen, dass es, um den Tod zur Folge der eigenen Sünde werden zu lassen, einer positiven Drohung bedürfe und an der allen Menschen zu Theil gewordenen Cap. 1, 32. nicht genug sei, und wozu diese überhaupt, wenn sie nicht genügt oder keine Geltung hat? und, was das Zweite, so kann die gleiche Strafe möglicherweise auch darauf hinweisen, dass wir den Tod als die allgemeine Strafe von den übrigen, nur die Gesetzlichen treffenden, unterscheiden sollen. Ph. endlich findet in unsrer Stelle den Beweis, dass der vohergehende Satz: *οὕτως ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἐν Ἀδάμ* oder *Adamo peccante ἥμαρτον*, seine Richtigkeit habe, weil zu einem Beweise des Gesündigthabens Aller, wie bereits bemerkt, im Vorhergehenden und namentlich in Cap. 4, 15. keine hinlängliche Verlassung liege, der Ap., wenn er das beweisen wollte, vielmehr: *ἁμαρτία μὲν γὰρ ἄχρι νόμου ἦν ἐν κόσμῳ, παράβασις δὲ νόμου τότε οὐκ ἦν* hätte schreiben müssen, statt *ἄχρι γὰρ νόμου* ein *καὶ γὰρ ἄχρι νόμου* zu erwarten gewesen wäre, endlich statt *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώμ. τ. παραβ. Ἀ.*, jedenfalls *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ παραβάντας τ. νόμον* stehen müsste. Dass ich die ersten beiden Gründe nur in so fern anerkenne, als eben in v. 13. 14. der Beweis, dass Alle gesündigt haben, geliefert werden soll, ist

schon erwähnt und es kann daher nicht in meinem Interesse liegen, gegen die für diesen Fall geforderte Ausdrucksweise etwas einzuwenden; rücksichtlich des *καὶ γάρ* sehe ich nicht ein, warum es für jenen Beweis erspriesslicher wäre, als für den von Ph. angetretenen, und was den Schluss unseres dritten Satzes oder des zweiten in v. 14. betrifft, so folgt daraus nur, dass der Ap. die *παραβάσις Ἀ.* und die *παράβασις τ. νόμου* einander gleichgestellt und unter e i n e Kategorie zusammengefasst habe. Aber Ph.'s Ansicht fällt mit der vorher für unmöglich erkannten Ergänzung von *ἐν Ἀδάμ* oder *Adamo peccante* zu *ἥμαρτον*, und wenn zur Erkl. der Worte *ἐφ' ᾧ πάντ. ἥμ.* gesagt wird, die Menschen haben auch o h n e Gesetz gesündigt, so geht daraus wohl deutlich genug hervor, dass der Ap. mit dem *ἐφ' ᾧ ἥμ.* nicht die Sünde, welche sie in A., sondern diejenige gemeint habe, welche sie f ü r s i c h s e l b s t begangen haben. Das Schlimmste bei allen diesen Erklärungen ist aber dies, dass sie ganz gegen die Gewohnheit des Ap. und gegen die Anforderungen, welche man billigerweise überhaupt an dergleichen Sendschreiben macht, den Schluss zu ziehen dem Leser überlassen. Noch ist als eine Absonderlichkeit zu erwähnen, dass nach Chrys., Thphl., unter den späteren Exegeten Hmb., Bg., Fnkh., Elsn., Glck. die Worte: *ἐπὶ τ. ὁμοιώμ. τ. παραβ. Ἀ.* nicht von *ἁμαρτήσαντας*, sondern von *ἐβασίλευσεν* abhängig machen und dann das zweite *ἐπί* caussal nehmen: „der Tod hat w e g e n ihres *ὁμοίωμα τ. παραβ. Ἀ.* auch über diejenigen geherrscht, welche gar nicht wirklich gesündigt haben", so dass vorzugsweise in diesen Worten die Erbsünde gelehrt würde. Die drei Erstgenannten übersetzen: *Quod homines ante legem mortui sunt, id accidit eis super similitudine transgressionis A.;* Elsn.: *propter imaginem peccati A.;* Glck. aber nimmt *ὁμοίωμα τ. παραβάσεως* nicht für das Abbild der Uebertretung, sondern für das von der Uebertretung hervorgebrachte Abbild: „der Tod hat wegen der schon bei der Empfängniss erhaltenen Aehnlichkeit mit dem Uebertreter A. auch über diejenigen geherrscht, welche nicht gesündigt haben." Dieser Losreissung des zweiten *ἐπί* von *ἁμαρτήσαντας* steht im Allg. theils der in dieser Bedeut., wie der des deutschen ü b e r und des lat. *de*, auf die Gemüthsbewegungen u. s. w. beschränkte Gebrauch des *ἐπί*, nach welcher Beschränkung man, um die V e r a n l a s s u n g der Herrschaft auszudrücken, wohl ebenso wenig *βασιλεύειν ἐ π ί τινι*, wie ü b e r etwas herr-

schen oder *regnare de aliqua re* sagen würde, theils die auch sonst deutlich genug ausgesprochene Lehre des Ap. von der Sündhaftigkeit aller Menschen durchaus entgegen und es ist schwer zu errathen, was ihre Verteidiger aus der grossartigen Schilderung Cap. 1, 18—32. und aus den einleitenden Worten: ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρ. ἐπὶ πᾶσ. ἀσέβ. κ. ἀδικ. ἀνθρώπ. τῶν κ. τ. λ. zu machen gedenken, der Glck.schen Auffassungsweise insbesondere aber die nicht bloss dem Ap. eigne Bedeut. des *gen.* bei ὁμοίωμα als des Obj. und nicht als des Urhebers des ὁμοίωμα cf. Plat. VI. Legg. S. 258 m. 1 Regg. 16, 10. und dass, wenn man dem *gen.* auch diese Bedeut. einräumen wollte, das ὁμοίωμα jeder näheren Bestimmung ermangeln würde.

Was den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden betrifft, so wollen unter den neueren Exegeten M., Thl. I. III., d. W., Rth. nur an den letzten Satz: ἐφ' ᾧ π. ἥμ., dagegen Klln., Rch., Fr. an die beiden letzten Sätze: ὁ θάνατος - - διῆλθεν und ἐφ' ᾧ - ἥμ., jedoch so, dass sich der erste Satz der Parenthese nur auf πάντ. ἥμ., die beiden übrigen aber auf beide beziehen, Rck., O., Thl. II., V. an den Hauptgedanken von v. 12.: ὁ θάνατος εἰς π. ἀνθρ. διῆλθ., ἐφ' ᾧ π. ἥμ., Ph. an denselben Hauptgedanken, jedoch mit der oben angegebenen Ergänzung, anknüpfen. Die Wahl kann nur stehen zwischen der Anknüpfung an πάντες ἥμαρτον und der an: ὁ θάνατος ε. π. ἀ. δ. ἐφ' ᾧ π. ἥμ., weil mit ἐφ' ᾧ nothwendig auf den davor stehenden Satz zurückgegangen, derselbe also miteingeschlossen wird. Dass aber der Ap. selbst den Satz: ὁ θάν. bis διῆλθε in die Veranlassung der Parenthese mit hineingezogen habe, beweisen eben die Worte des vierzehnten Verses: ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θ. κ. τ. λ.; denn wäre er nur damit umgegangen, das πάντ. ἥμ. zu erklären oder zu beweisen, so hätten entweder diese Worte ganz weggelassen oder es hätten andre an ihre Stelle gesetzt werden müssen, da die Hinweisung darauf, dass der Tod auch über diejenigen geherrscht hat, welche zwar nicht wie A. gesündigt, aber doch immer gesündigt haben, nicht zur Erörterung der Frage, ob auch schon vor dem Gesetze Sünde in der Welt gewesen, dienen konnten. Oder sollte daraus, dass der Tod als Strafe auch über diejenigen gekommen ist, welche nicht wie A. gesündigt haben, geschlossen werden, dass sie, wenn auch nicht wie A., doch immer gesündigt haben müssen, so sieht man nicht ein, warum der Ap. nicht

entweder den zweiten Satz ganz weggelassen und geschrieben hätte: *ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτ. ἦν ἐν κόσμῳ. ὁ γὰρ θάνατος ἐβασίλευσε κ. τ. λ.*, oder, wenn er ihn einmal setzen wollte, nicht lieber gesagt hätte: *ἄχρι γὰρ νόμ. ἁμ. ἦν ἐ. κόσμῳ. ἁμαρτία μὲν γὰρ οὐκ ἐλλογ. μὴ ὄ. ν. ὁ δὲ θάν. ἐβασίλ. κ. τ. λ.* Aber was sollte den Ap. überhaupt bewogen haben, diese Erörterung an dieser Stelle einzuschalten, da er einerseits die Sündhaftigkeit **aller** Menschen, und von Niemand war bis dahin bestritten worden, dass die Heiden vorzugsweise dazu gehörten, Cap. 1, 18—42. nicht etwa kurz ausgesprochen, sondern weitläufig geschildert hatte, und ihm andrerseits Stellen, wie Cap. 3, 9: *προῃτιασάμ. γάρ, Ἰουδ. τε κ. Ἑλλ. πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτ. εἶναι*, ib. v. 19: *ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ κ. τ. λ.* und v. 23: *πάντες γὰρ ἥμαρτον* eine wenigstens **ebenso** dringende, aber jedenfalls passendere Veranlanlassung dazu dargeboten hatten. Wir werden daher nur annehmen können, dass der Ap. den **ganzen** Satz: „der Tod ist zu Allen gekommen, weil Alle gesündigt haben" entweder **beweisen**, oder **erklären**, oder auch gegen etwanige Missverständnisse oder Ausstellungen in **Schutz** nehmen wolle. Ein **Beweis** ist nicht vorhanden; denn die Behauptung, dass Alle den Tod wegen ihrer Sünden erlitten haben, wird durch die andre Behauptung, dass der Tod auch über diejenigen gekommen ist, welche anders als A. gesündigt haben, nicht **bewiesen**; einer eigentlichen **Erklärung** der vorangehenden Worte v. 12. bedurfte es nicht, weil dieselben, vorausgesetzt, dass wir *ἐφ᾽ ᾧ* durch **weil** übersetzen, an sich deutlich genug sind, und irgend eine andre Uebersetzung derselben durch v. 13. 14. nicht begünstigt und noch weniger ausser Zweifel gestellt wird, aber das **Missverständniss** konnte entstehen, dass unser Ap. durch diese Worte mit dem, was er früher behauptet, namentlich mit Cap. 3, 20. und besonders mit Cap. 4, 15. in Widerspruch trete, und es konnte ihm eingewandt werden: „Dort hast du gelehrt, dass durch das Gesetz Erkenntniss der Sünde komme und dass, weil, wo kein *νόμος*, auch keine *παράβασις*, eben durch den *νόμος* die *ὀργή* erregt werde; und hier behauptest du nun wieder, die gleiche Strafe, der Tod, sei über **Alle** gekommen, weil **Alle** gesündigt haben. Dort machtest du einen Unterschied zwischen Heiden und Juden, welchen du hier wieder aufzuheben scheinst". Auf diesen Vorwurf antwortet nun der Ap. Er stellt den aus der

von ihm des Weiteren auseinandergesetzten allg. Verbreitung der Sünde über die ganze Menschheit nothwendig fliessenden Satz voran, „dass auch schon vor Promulgation des mos. Gesetzes Sünde in der Welt gewesen“, was hier zwar nicht bewiesen werden soll; denn das bedurfte nach dem, was der Ap. Cap. 1, 18—32. gesagt hatte, keines Beweises mehr und wird hier auch nicht bewiesen, worauf es aber bei der folgenden Erörterung allein ankommen und was ihr allein zu Grunde gelegt werden kann. „Jedoch“, fährt er fort, und das ist es eben, was hier eingewandt werden kann oder was der Erkl. bedarf, „wo kein Gesetz ist, findet ein eigentliches Zurechnen oder Berechnen oder in Rechnung Stellen der Sünde d. h. im Einzelnen, so dass auf jede besondere Sünde eine angemessene Strafe gesetzt wäre, nicht Statt“. Dass ἐλλογεῖν diese Bedeutung: verrechnen, berechnen, registriren haben könne, ist wohl nach seiner Ableitung von λόγος, Rechnung, Register, nicht zu bezweifeln und eben so wenig, dass es sie in der einzigen vorhandenen Beweisstelle Philem. v. 18. wirklich habe. „Aber“, schliesst er, „wenn auch das nicht ist, so haben sich doch der letzten, grössten und am Meisten in die Augen fallenden Strafe für die Sünde überhaupt, dem Tode, auch diejenigen unterwerfen müssen, welche nicht, wie A., gegen ein äusserlich geoffenbartes Gesetz gesündigt haben“. Und dieses ist denn auch in der That der wesentliche Unterschied zwischen dem äusserlich gegebenen und dem innerlich geoffenbarten Gesetze. Jenes setzt auf jede besondere Sünde die besondere Strafe, während dieses nur von allen Sünden die Summe zieht und, wenn es am Klarsten vor seine Sele tritt, dem Menschen zu erkennen giebt, dass, die solches thun, des Todes würdig sind Cap. 1, 32. Nur bei dieser Auslegung lassen wir keinen Schluss zu suppliren übrig und nur bei dieser Bedeut. von ἐλλογεῖν vermögen wir es auf Gott zu beziehen, ohne seinem Ernste in Bestrafung und seiner Heiligkeit in Verwerfung der Sünde irgendwie zu nahe zu treten, vornehmlich, da wir vorher Cap. 1, 18—32. noch eine andere, in ihren Einzelnheiten zwar dem menschlichen Auge sich entziehende und auch in ihrem grossen Ganzen dem grossen Ap. nur durch höhere Offenbarung bekannt gewordene Art, die Sünde auch im Einzelnen zu registriren und zu ahnden, kennen zu lernen Gelegenheit gehabt haben, nach welcher die Sünde sich durch Sünde straft. Denn von der menschlichen Selbstanrechnung

oder Beachtung es zu nehmen, würde ich mich, wenngleich die von Klln. dagegen vorgebrachten Exceptionen von Rck. siegreich zurückgewiesen worden sind, nur im äussersten Nothfall entschliessen können, in so fern Beides den übrigen Gedanken der Stelle viel zu fern liegt und in so fern Beides das vorher zu bestimmt behauptete Bewusstsein der Sündhaftigkeit wieder in Frage stellen würde. Wegen des durch die vorhergehende Negat. genügend gerechtfertigten *ἀλλά* ist noch zu bemerken, dass es von Lth. nicht richtig durch sondern übersetzt worden ist; denn so könnte es nur übersetzt werden, wenn es zum Vorhergehenden einen directen Gegensatz bezeichnete. Es ist ein Unterschied, ob ich sage: „er ist nicht Doctor, sondern Chirurgus"; oder ob ich sage: „er ist nicht Doctor, aber Chirurgus", indem ich das erstemal den Chirurgus dem Doctor, das zweitemal aber den Chirurgus dem Genus, wovon die Beiden nur Species sind, dem Arzte, worunter der Doctor sich als Species subsumirt, entgegensetze cf. Xen. Cyr. VII. 1, 27: *οἱ δὲ ἵπποι κ. τ. λ.* V. 1, 12. zweimal und Rom. 1, 21. 4, 13., wo *ἀλλά* durch sondern und dagegen Xen. Cyr. V. 1, 13: *οἱ αὐτοὶ δέ γε οὗτοι κ. τ. λ.* und Act. 4, 16, wo es durch aber, endlich Aristot. Metaph. IX. (X.) 9 f.: *Τὸ δὲ ἄῤῥεν κ. θῆλυ, τοῦ ζώου οἰκεῖα μὲν πάθη, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ κ. τῷ σώματι*, wo es das erstemal durch aber, das zweitemal durch sondern übersetzt werden muss. Ein solcher directer Gegensatz findet sich aber in unsrer Stelle, wo die Beiden, *ἐλλογεῖν* und *θάνατος* oder das *βασιλεύειν τ. θανάτου* unter den weiteren Begriff der göttlichen Bestrafung fallen und durch die Negat. nur die Art, nicht die Gattung geleugnet und der *θάνατος* als Art nur der andern Art, dem *ἐλλογεῖν*, aber nicht der Gattung entgegengesetzt wird, nicht und es muss daher übersetzt werden: „Die Sünde wird nicht speciell berechnet, wenn kein Gesetz ist; aber der Tod u. s. w."; denn Beide dienen der Strafgerechtigkeit Gottes. Endlich bemerke ich noch einmal wegen des von Thl. vermissten *μέν* hinter *ἐλλογεῖται*, dass gerade diese Auffassung des durch *ἀλλά* repräsentirten Gegensatzes ihm, wie jeder sieht, das Wort zu reden scheint; aber um des vorhergegangenen *δέ* und des unbeschränkten Gegensatzes zwischen dem ersten und zweiten Satze willen, so wie, weil der Ap. den zweiten Satz durch den dritten nicht beschränken oder modificiren, sondern diesen wieder jenem für sich entgegensetzen will, was auch das gewählte *ἀλλά* ausdrückt, musste *μέν* wegbleiben.

v. 15. *ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα.* Diejenigen, welche (vgl. das zu v. 12. Gesagte) entweder *ὥσπερ* den Nachsatz bilden lassen, oder denselben schon in v. 12. enthalten glauben, oder den Ap. sich entweder über das Unstatthafte einer Vergleichung zwischen A. und Chr. besinnen und deshalb corrigiren, oder seine anfänglich wirklich gehegte Absicht, zu vergleichen, vergessen lassen, finden nun in v. 15. 16. und 17. die Angabe der Unterschiede, nehmen *οὐ* als gew. Verneinungspart. und suppliren *ἐστί* oder *ἔχει*. Ich habe bei v. 12. die Gründe angegeben, welche mich anzunehmen bestimmen, dass unser Ap. bei seinem Vorsatze, zu vergleichen, beharre. Dann werden wir mit Cyrill, Wll., Trll., Hrz., Hmb., Hm., Schttg., Rsnm. u. s. w. *οὐ* als Fragpartikel nehmen, und, wenn wir etwas suppliren wollen, etwa *ἔσται* suppliren. Wegen der Fragbildung durch *ἀλλ' οὐ* verweise ich auf das zu Cap. 4, 2. über diesen Ausdruck Bemerkte und füge hinzu, dass *ἀλλά* auch hier recht eigentlich seine adversative Bedeutung behält, obgleich es dieselbe, wie an dem nehmlichen Orte gezeigt worden, nicht immer in dem Masse hat, wie wir z. B. aus 2 Cor. 7, 11. ersehen. Der Ap. hätte allerdings schreiben mögen: *ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρ. κ. τ. λ., οὕτω καὶ δι' ἑνὸς ἡ δικαιοσύνη εἰς τ. κόσμ. ἐπανῆλθε κ. διὰ τ. δικ. ἡ ζωὴ κ. οὕτως ἡ ζωὴ εἰς π. ἀνθρ. διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες διὰ τ. πίστεως ἐδικαιώθησαν*, und so ungefähr hat Or. den Nachsatz gefasst, wenn er schreibt: *ita et per unum hominem iustitia introiit in hunc mundum et per iustitiam uita, et sic in omnes homines uita pertransiit, in quo omnes iustificati sunt;* aber das konnte er leider nicht, weil die göttliche Gnade wohl eine Allen dargebotene, aber nicht eine von Allen angenommene war und die Annahme im Allg. der Zukunft vorbehalten blieb; und wenn er sich auch durch *διελεύσεται* oder *δεῖ διελθεῖν* hätte helfen können cf. v. 19., so will er es nicht, weil diese ganze Parallele eine von seinen Gegnern, mit denen er es von Anfang bis zu Ende zu thun hat, bestrittene ist und er es diesen eben erst wieder durch diese Parallele als durch einen neuen und letzten Grund klar machen will, dass die Hülfe eben so weit reichen müsse, wie der angerichtete Schaden reicht, und gerade dieser Gegensatz ist es, welcher die von ihm gewählte Fragform überhaupt und insbesondere die durch *ἀλλ' οὐ* aufs Vollkommenste rechtfertigt. Dass und warum wir aber in unsrer Stelle oder nicht zu übersetzen haben, ist oben bei Cap. 4, 2.

ebenfalls gezeigt worden und ich will nur gegen Rck. wiederholen, dass der Grieche sein ἤ, welches vor und hinter sich zwei gleichartige Dinge erfordert, in der Frage nur da gebrauchen kann, wo entweder schon eine Frage, wie Rom. 2, 4. 10, 7. 11, 34. 35., oder wenigstens ein vollendeter Satz vorhergegangen ist, welcher der Frage zur Seite geht und allenfalls mit ihr die Stelle wechseln kann, wie 1 Cor. 6, 16. 11, 14. 14, 36., wo in der Frage nur ein andrer Grund vorhanden ist, welcher neben den vorhergegangenen gestellt wird und sich zu diesem so verhält, dass mit der bejahten Frage dieser negirt wird. Dagegen drückt ἀλλά jederzeit den vorhandenen Gegensatz oder Widerspruch aus und kann daher recht gut einen angefangenen Satz unterbrechen, wie wir das mit unserm oder thun. Rck., welcher, wie gesagt, die Möglichkeit der Frage bestreitet, gesteht, dass dasjenige, worin allein Parallelisirung möglich war, das Uebergehen der Wirkungen einer That auf das nachfolgende Geschlecht (aber das ist ja nicht das Einzige, und, wie wir sehen, nicht das Grösseste, sondern das Ausgehen von Einem und das Wirken auf Alle), allenthalben stehen bleibt, diese Wirkungen selbst aber einander entgegengesetzt werden. Allein das muss ja bei jeder Vergleichung einander theilweise entgegengesetzter Personen oder Dinge geschehen und hebt dieselbe durchaus nicht auf. Wenn ich sage: „Wie dieser Mann in kurzer Zeit von der grössten Armuth zum grössten Reichthum gelangt ist, so ist jener eben so schnell vom grössten Reichthum zur äussersten Armuth hinabgesunken", so hindert die entgegengesetzte Richtung, welche beide Männer genommen, doch in der That nicht, sie nach der Grösse der Veränderung ihrer Schicksale und nach der Schnelligkeit, mit welcher dieselbe vor sich gegangen, mit einander zu vergleichen, und ich kann die Vergleichung gar nicht anstellen, ohne zugleich die entgegengesetzte Richtung hervorzuheben. Rck. gesteht ferner, dass dem Ap. unbewusst eine solche Veränderung nicht widerfahren konnte, und sucht sie sich zu erklären: 1) aus der erst bei v. 13. 14. kommenden Ueberzeugung, dass die Ausführung weit fruchtbarer werden, die Gnade Gottes weit höher verherrlichen würde, wenn er den Einfluss Christi und A.'s einander entgegenstellt, Letzteren darstellend als wiedergutmachend, was durch jenen verdorben war, und mehr noch leistend als das Eine (aber mehr als das Eine wird nicht geleistet und kann unmöglich geleistet

werden). 2) aus seiner bekannten und eingestandenen Liebe zu Gegensätzen. Allein diese beiden Gründe sind so wenig probehaltig, dass sie vielmehr, in so fern keine andere bessere gegeben werden können, die völlige Bodenlosigkeit dieser Ansicht recht deutlich beweisen. Denn, wie bereits bemerkt, so ist es gerade die Vergleichung verschiedenartiger Gegenstände, welche die allerbeste Gelegenheit von der Welt bietet, ihre Unterschiede hervortreten zu lassen, und eben so wenig hindert sie den Ap. auch nur im Geringsten, seine Liebe zu Gegensätzen im vollsten Masse zu befriedigen. Dies geht auch aus der von mir gegebenen Uebersetzung hervor und es ist an sich selbst klar, dass im Wesentlichen gar nichts geändert wird, mag man vergleichen oder unterscheiden; denn eben so gut, wie bei der Vergleichung die Unterschiede, werden auch bei der Unterscheidung die Aehnlichkeiten ans Licht treten, nur dass es eben darum eine um so sonderbarere Idee ist, dass der Ap., um Unterschiede bemerkbar machen zu können, welche ihm zu jeder Stunde vorgeschwebt haben müssen, die einmal intendirte Vergleichung aufgegeben haben und ins Entgegengesetzte übergegangen sein soll, und dass es eine noch sonderbarere Idee ist, ihn mit dem Satze: ὅς ἐστι bis μέλλοντος nach Rck. kurz und rasch die Parallele schliessen und sofort zur gegensätzlichen Ausführung übergehen zu lassen, als ob diese Kürze und diese Raschheit eine Erklärung wäre und ihn der Mühe, von den mancherlei ihm zu Gebote stehenden ordentlichen Auswegen einen zu wählen, überheben könnte. Ein Unterschied besteht allerdings zwischen Vergleichung und Unterscheidung; aber er besteht mehr in der gewählten Form, welche auf der einen Seite die Aehnlichkeiten, auf der andern die Unterschiede, weil beziehungsweise zur Hauptsache machend, stärker hervortreten lässt, und die Wahl der Form richtet sich nach der besonderen Absicht des Schriftstellers. Und nun frage ich, ob denn der angerichtete Schaden und andrerseits die Nothwendigkeit der Wiederherstellung, oder ob nicht vielmehr die Wiederherstellung durch den Einen und die Wiederherstellung in Beziehung auf Alle die, ich will nicht sagen, am Meisten, sondern die überhaupt bestrittenen Gegenstände waren? Und wie bestätigt sich nun meine Ansicht erst, wenn es darauf ankommt, den Unterschied festzustellen, welcher in diesem Verse hervorgehoben werden soll! „Die Gnadenerweisung ist nicht; wie die Sünde“; so lautet das Thema. „In den Thaten selbst wird er

nicht liegen können, sagt Rck., denn diese sind schon an sich entgegengesetzter Natur; auch in den Quellen nicht, aus denen sie hervorgegangen, denn diese können im Zusammenhange des ganzen Abschnitts nicht in Betrachtung kommen; nur von der Wirkung der That kann die Rede sein, und zwar nicht in Bezug auf den Umfang, den sie gehabt, denn von diesem ist schon gesagt, dass er auf Alle sich erstrecke; so bleibt nur übrig, dass er entweder von ihrer Grösse rede, oder von ihrer Dauer, oder von ihrer Beschaffenheit.“ Und dann später, nachdem er die beiden einzelnen Sätze: 1) die Sünde eines Menschen, A., hat den Tod über die ganze Menschheit gebracht 2) die hingebende Liebe Christi hat bewirkt, dass Gottes Gnade und Geschenk sich an der ganzen Menschheit herrlich bewiesen hat, hingestellt: „Dies sind die Gegensätze selbst, des Unterschiedes, welchen der Satz: *ἀλλ' οὐχ - χάρισμα* erwarten liess, ist noch gar nicht gedacht. Entweder also P. hat im Augenblicke, wo er diesen ausgesprochen, schon wieder vergessen, was er wollte, oder die Andeutung des Unterschiedes muss in *πολλῷ μᾶλλον* liegen.“ In der Erkl. dieses *πολλῷ μᾶλλον* aber gehen nun die Ausleger schon wieder auseinander, indem Chrys., Grt., d. W., M., Fr., Ph., Thl. V., A. den Schluss *a minori ad maius*, dagegen Thphl., Clv., Bz., Psct., Rth., Rck., Rch., Klln., Thl. II. die Aussage finden, dass das *περισσεύειν* der Gnade noch bei Weitem grösser gewesen sei, als die Wirkung der Sünde A.'s. Während also jene ein log. Mehr der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit (Chrys.: *πολλῷ μᾶλλον γὰρ τοῦτο εὐλογώτερον*) annehmen, finden diese, welchen in diesem Punkte jedoch d. W. beizutreten geneigt scheint, ein quantitatives Mehr der Krafterweisung. Während jene aber damit auf den letzten Unterschied verzichten; denn dieses *πολλῷ μᾶλλον* begründet an sich selbst keinen Unterschied, sondern deutet nur auf einen Unterschied, der aber nicht angegeben ist, sondern erst ermittelt werden muss; denn wenn ich sage: „so ist es viel wahrscheinlicher, dass sich die göttliche Gnade erwiesen oder verherrlicht hat“, so liegt doch in diesem viel wahrscheinlicher selbst kein Unterschied, sondern es wird damit nur auf einen im Wesen der göttlichen Gnade begründeten Unterschied hingewiesen, der es viel wahrscheinlicher erscheinen lässt, legen diese in *πολλῷ μᾶλλον* etwas, was seiner Natur nach nicht darin liegen kann, sondern allenfalls in *περισσεύειν* liegen könnte, wozu es gehört

und wovon es etwa den höheren Grad oder die grössere Kraft bezeichnen könnte. περισσεύειν aber kann hier sowohl wegen ἀποθνήσκειν als seines Gegensatzes, wie wegen seiner Verbindung mit εἰς, mögen wir es nun comparativisch, was es seiner Abstammung und seinem sonstigen Gebrauche nach ist, oder mit Rth. superlativisch nehmen, nur die Grösse der Verbreitung anzeigen, welche das Subj., womit es verbunden ist, gehabt oder vielmehr sich selbst zu verschaffen gewusst hat, und diese ist auf beiden Seiten völlig gleich. Und wie steht es nun um das πολλῷ μᾶλλον in v. 17.? Wird dort dadurch etwa auch ein Mehr der Möglichkeit oder ein Mehr der Krafterweisung, also zweimal genau der nehmliche Unterschied bezeichnet? und wenn das nicht: ist es nicht die unverantwortlichste Inconsequenz, in der nehmlichen Abhandlung und bei ganz gleicher Satzbildung πολλῷ μᾶλλον einmal zur Bezeichnung des Unterschiedes und das andremal, wie dies Rck., Ph. ganz unbefangen thun, einfach zur Bildung eines Schlusses *a min. ad maius* dienen zu lassen? Auch das ist von keiner guten Vorbedeutung für die Richtigkeit dieser Auffassung des εἰ γάρ - - -, πολλῷ μᾶλλον, dass der erstere von diesen beiden Exegeten am Schlusse seiner Erkl. dieses Verses sagt: „Die Form der Sätze spricht für den Schluss, die Absicht des Ap. fordert, dass wir eine quantitative Unterscheidung denken", und dass er, obwohl, wie er zugiebt, εἰ nur wenn bedeutet, dennoch das wahre Satzverhältniss richtiger zu bezeichnen meint, wenn wir statt dessen während setzen. Und in welche an Verzweiflung grenzende Verlegenheit diese Interpretationsweise des ganzen Abschnittes die Exegeten gebracht hat und noch bringt, lernen wir aus den Stossseufzern einiger unter ihnen kennen, welche Thl, II. S. 269 (Thl. V. S. 248) gesammelt hat. „Auch noch neuere Ausleger, sagt er dort, haben gänzlich daran verzweifelt, log. Fortschritt in der Auseinandersetzung bis v. 19. zu finden." Morus sagt: *de hac dissimilitudine agitur ima per quinque uersus ita, ut quinquies idem illud repetatur, uariatis quidem uerbis, at re manente semper eadem.*" Zu v. 16., was kaum zu begreifen ist, da man den Unterschied mit Händen greifen kann, schreibt Klln.: „Im Ganzen derselbe Gedanke, wie vorher, nur verschieden ausgedrückt. καί deutet, als anknüpfend, auf Neues, aber in Wahrheit folgt nur dasselbe." Bei Rck. hiess es in der ersten Ausgabe S. 225: „In den Worten ist P. hier viel zu kurz, in den Sachen aber etwas breit, indem er sehr ähnliche, doch

stets nur modificirte Gedanken immer wieder vorträgt und in fünf langen Versen so gut als gar nicht vorwärts rückt, ganz wider seine sonstige Gewohnheit. So pflegt der zu sprechen, oder zu schreiben, dem es selbst an der rechten Klarheit über seinen Gegenstand gebricht, daher er immer von Neuem fühlt, er habe das, was er sagen will, noch nicht vollständig dargestellt, und seinen Lesern müsse es ebenfalls noch an der rechten Einsicht in seine Gedanken fehlen. Darum wiederholt er immer von Neuem, dreht und wendet seine Sätze, bis er endlich zum Ziel gelangt zu sein vermeint. Sollte wohl in dieser schwierigen Materie auch bei P. die gleiche Ursache obgewaltet haben?“ Uebrigens eine gute Manier, den jungen Theologen Achtung vor den heiligen Schriftstellern beizubringen, welche erst dann etwas piquant wird, wenn es sich, wie, wenn ich nicht irre bei einem der beiden Tychsen einmal, hintenher ergiebt, dass die Schrift, welche man *bona fide* von der Rechten zur Linken lesend gedeutet, von der Linken zur Rechten gelesen werden müsse. Thl. V. unterscheidet den Inhalt von v. 15. und v. 16. so, dass in jenem der quantitative, in diesem der qualitative Unterschied hervorgehoben werde und er findet den quantitativen Unterschied d. h. das quantitative Mehr auf Seiten Christi darin, dass dort in Folge einer göttlichen Rechtshandlung eine Privation, hier in Folge einer das Recht bei Weitem überbietenden Gnadenhandlung nicht nur Aufhebung der Privation, sondern eine überschwängliche Position Statt habe. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass diese Unterschiede, so weit sie es wirklich sind, als selbstverständlich nicht die Vergleichung hindern konnten und wir haben im vorigen Abschnitte gesehen, wie die durch Chr. geschehene Wiederherstellung nichts Anderes ist als eine Negation der Negation. Aber von mehr oder weniger kann hier in keinem Falle die Rede sein, weil, wenn es könnte, das Mehr und das Weniger ja auf beiden Seiten liegen würde. Abweichend von den übrigen Auslegern trägt Ph., indem er die Bestimmung der Satzform gänzlich verkennt und übersieht, dass das Mehr der Möglichkeit nicht in den Sachen selbst, sondern in ihren zum Schlusse berechtigenden Grundlagen liegt, kein Bedenken, dieses log. Mehr der Möglichkeit oder Gewissheit selbst zum ersten Unterschiede zu machen. Aber dahin muss der betretene falsche Weg zuletzt führen!

Kehren wir nun zu der von mir verteidigten Ansicht zurück

und nehmen wir an, dass der Ap. die gleich von Anf. dieses Abschnittes an beabsichtigte und nur durch die durch den Schluss von v. 12. veranlasste und in v. 13. 14. enthaltene Parenthese unterbrochene Vergleichung mit diesem Verse nach einer kurzen zum Urtheil darüber, ob es sich nicht also verhalten müsse, auffordernden und durch den von den jüd. oder judenchristl. Gegnern zu erwartenden Widerspruch auch ihrer Form nach hinlänglich motivirten Frage wirklich beginne, so finden wir den ersten Vergleichungspunct, dass nehmlich die Wirkungen Beider, A.'s und Chr., sich auf das Ganze der Menschheit erstrecken, durch die kurz vorhergegangenen Worte: *καὶ* (*sc. δι' αὐτοῦ*) *ὁ θάνατος εἰς π. ἀνθρ. διῆλθε* und durch die in v. 14. enthaltene Wiederholung derselben: *ὁ θάνατος ἐβασίλευσε καὶ ἐπὶ τ. μὴ ἁμαρτήσ. ἐπὶ τ. ὁμοιώμ. τ. παραβάσ. Ἀ.*, was doch im Grunde nichts Anderes ist, als *ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους*, vollkommen hinreichend vorbereitet, so dass es nicht nöthig war, in der Frage selbst seiner noch einmal ausdrücklich zu erwähnen, und wenn nun auch hier auch der andre Vergleichungspunct durch die Worte *τοῦ ἑνός* auf beiden Seiten mitangegeben erscheint, so tritt doch dieser, vermöge der nur Verschiedenheiten enthaltenden Beigaben zu *ἑνός*, gegen den ersten eben so sehr zurück, wie jener vermöge seiner Uebereinstimmung mit den zuletzt vorhergegangenen Worten und seiner durch das Fehlen jedes Beisatzes um so mehr bemerkbar gemachten Gleichheit auf beiden Seiten: *οἱ πολλοί*, *εἰς τοὺς πολλούς*, hervortritt. (Vgl. übrigens wegen der nicht gänzlichen Auslassung des zweiten Vergleichungspunctes auch das gegen den Schluss der Erkl. von v. 17. hierüber Gesagte.) Nun zur Erkl. des Einzelnen.

παράπτωμα, eigentlich: Fehltritt, Fall, also: Vergehung, Sünde, von *ἁμαρτία* v. 12. in so fern unterschieden, als dieses die Sache seiner Form nach weiter und allgemeiner fassen lässt, während jenes dieselbe in eine einzige Handlung zusammendrängt, nicht verringernd, was hier gewiss am Wenigsten an seiner Stelle wäre und namentlich mit *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* v. 16., wo es ja im Interesse des Ap. liegt, den Zwischenraum zwischen beiden Grenzen möglichst gross erscheinen zu lassen, in Streit geriethe, und hier vor *ἁμαρτία* erwählt, nicht bloss wegen der dem Gegensatze entsprechenden Form, sondern auch, weil dadurch noch bestimmter das eine *peccatum originans* bezeichnet wird. Der Dat. aber kann hier

selbstverständlich nicht die bewegende Ursache anzeigen sollen, wegen welcher die Menschen gestorben sind d. h. nicht *διὰ τὸ παράπτωμα;* denn diese Bedeut. hat der Dat. nicht und die von Rck. beigebrachten Stellen Soph. Ant. v. 389: *ταῖς σαῖς ἀπειλαῖς*, Plat. VI. Legg. S. 5 in.: *τῇ τοιαύτῃ νίκῃ*, Thucyd. 3, 98 f.: *τοῖς πεπραγμένοις* und 2 Cor. 11, 12. zeigen nur, wie nahe sie an jene anstreift, sondern die wirkende Ursache, welche unter Andern Rck., Rth. annehmen, von denen der Letztere sagt, der Satz lasse sich in den andern: *τὸ παράπτωμα ἀπέκτανε κ. τ. λ.* verwandeln, und es wird gewiss Niemand einfallen, dem Dat. diese Bedeut. in so fern zu bestreiten, als man z. B. für: *ἀπέκτανε αὐτὸν τῷ ξίφει*, den Dativ personificirend auch sagen kann: *τὸ ξίφος αὐτοῦ ἀπέκτανεν αὐτόν;* allein, wie es mir scheint, hat P. diese Verwandlung nicht vorgenommen und den Dat. gewählt, eben weil das *παράπτωμα* nicht, wie die *χάρις*, selbstständig handelt und eine wirkende Ursache in einer andern Hand eben nichts Anderes als ein Mittel ist, welches wir bereits mehr als einmal durch den Dat. angezeigt gefunden haben. *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνός παραπτώματι ---, πολλῷ μᾶλλον --- ἐπερίσσευσε.* Die äussere Form des Satzes ist genau die nehmliche, wie oben v. 10. und daher das dort in dieser Beziehung Gesagte zu vergleichen; nur der Aor. am Schlusse zeigt, dass die Gnade als bereits erwiesen, das Geschenk als bereits dargebracht betrachtet werde, wie es denn in der That auch ist. Die sämmtlichen Ausleger finden in diesem Satze, wie dort, einen Schluss, an welchen zu denken doch sowohl *γάρ* verbietet, welches im Gegentheil beweist oder erklärt, wie *εἰ*, welches ja nur die Bedingung anzeigt, unter welcher etwas sein oder geschehen kann d. h. wenn ich sage: „wenn es heut regnet, so kann ich nicht verreisen", so schliesse ich nicht, dass ich nicht verreisen werde, sondern gebe nur die Bedingung an, unter welcher ich es unterlasse. Unser Satz ist nichts weiter, als die *Maior* zu einem Schlusse *a min. ad maius*, wie v. 10. Der ganze Schluss würde diese Gestalt haben: *Maior. εἰ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰ. Χ. εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε. Minor. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον. Conclus. ἡ χάρις τ. θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάρ. τ. τ. ἑνὸς ἀνθρ. Ἰ. Χ. ε. τ. π. ἐπερίσσευσε.* Da sieht nun jeder, dass die *Minor* vollständig in v. 12. enthalten,

anstatt des Schlusses aber die eben zu diesem Schlusse auffordernde Frage gesetzt ist: ἀλλ᾽ οὐ - - - χάρισμα; und dass die *Major*, weil sie ja, wie bei jedem Schlusse, die Berechtigung zum Schliessen nachweist, daher ganz passend durch γάρ mit der Frage verbunden ist. οἱ πολλοί ist wesentlich auf der einen Seite von πολλοί, auf der andern von πάντες verschieden, was sowohl d. W. welcher darum nicht πάντες will, wie v. 12., weil der Ap. nicht sagen konnte, dass sich die Gnade Gottes bereits über Alle verbreitet habe, und auf Mtth. 20, 28. 26, 28. als Belege hinweist, wo aber nicht τῶν πολλῶν, sondern bloss πολλῶν steht, wie den sämmtlichen übrigen Exegeten entgangen ist. οἱ πολλοί ist nicht dasselbe, wie πάντες, wofür es die Meisten genommen haben; es ist auch nicht so viel, wie die vielen oder eine so grosse Menge, wie es Rck., noch auch die Meisten, wie es Thl. II., oder diese bekannte Menge, wie es Thl. V. nimmt. Näher der Wahrheit schien mir Fr. treten zu wollen mit dem *promiscue* in: *omnes promiscue homines;* aber er ist eben so sehr wie Thl. im Irrthum, wenn er sagt: *οἱ πολλοί quam πάντες P. scribere maluit, quia ex unius A. et Chr. hominumque multitudinis oppositione argumentationi uim quaesiuit;* denn πάντες würde wenigstens einen eben so starken Gegensatz bilden, in so fern der damals bekannte *orbis terrarum* denn doch immer eine ziemliche Menschenmenge (120 Mill.) begriff, welche das Präd. der Vielheit sehr wohl verdiente. Aber eben mit diesem Gegensatze beweist Fr., welchem Ph. gefolgt ist, dass er sich beim Gebrauch des Wortes *promiscue* keines Unterschiedes von πολλοί bewusst gewesen ist. οἱ πολλοί bezeichnet im Griech. die Gesammtheit, das Ganze, die ganze Masse eines Volkes, eines Heeres oder einer andern Vielheit, jedoch immer in, wenn nicht ausgesprochenem, so doch gedachtem, Gegensatze zu, wenn nicht wirklich vorhandenen oder bestimmten, so doch möglichen oder unbestimmten, ausgenommenen Einheiten. Dieser Gegensatz ist aber ein doppelter. Einmal wird die Vielheit im Gegensatze zu den die Ausnahme bildenden Einzelnen oder Wenigen betrachtet, wie Demosth. I. de Chers. S. 97 m. οἱ πολλοί den ἔνιοι, Jos. Antt. VI. 6 §. 2 f. den τινές, Xen. opp. VI. de off. mag. eq. 7, 11. den ὀλίγοι, Jos. B. J. VI. 4 §. 4. den πρῶτοι, Plut. Par. VI. Alex. S. 176 f. ἡ πολλὴ τῆς δυνάμ. den ὀλίγοι gegenübersteht. Dann aber wird dieselbe Vielheit den ausgenommenen Einheiten einer höheren Ordnung entgegengesetzt, wie Luc. II. S. 149 m. οἱ πολλοί den

πεπαιδευμένοι, IV. S. 256 m. *αἱ πολλαὶ γυναῖκες* der *μήτηρ*, S. 118 in. *οἱ πολλοί* dem *βασιλεύς*, S. 222 in. dieselben den *πλούσιοι*, Ael. V. H. 2, 6. den *ἔχοντες νοῦν θεωρητικόν*, Plut. Mor. V. S. 44 f. den *βασιλεῖς* Par. I. Thes. S. 27 m. dem *ἡγεμών*, VIII. Cic. S. 89 f. den *ἀριστοκρατικοί*, ib. Mor. II. S. 289 f. den *δυνατοί*, III. S. 23 in. den *ἱερεῖς*, Plat. VI. Legg. S. 468 f. den *φύλακες*, Arist. Eth. Nic. I. 4, 2. den *σοφοί*, X. 9, 3. den *ἐλευθέριοι*, Jos. Antt. III. 7 §. 3. *οἱ πολλοὶ ἱερεῖς* dem *ἀρχιερεύς*. Polybius theilt VI. 11, 7. das röm. Volk in *οἱ ὕπατοι*, *ἡ σύγκλητος* und *οἱ πολλοί*, Thucydides sagt 6, 39: *φύλακας ἀρίστους εἶναι χρημάτων τοὺς πλουσίους, βουλεῦσαι δ᾽ἂν βέλτιστα τοὺς ξυνετούς, κρῖναι δ᾽ ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς* und Aristot. Polit. III, 5 in. wechseln *ἕνα, ὀλίγους, τοὺς πολλούς* mit *τοῦ ἑνός, τῶν ὀλίγων, τοῦ πλήθους* ab. Die Ausnahme kann sehr gering sein, wie Herod. 1, 176. von den *οἱ πολλοί* nur achtzig ausgenommen sind, in den vorstehenden Beispielen Luc. IV. S. 118 in. S. 256 m. Plut. Par. I. Thes. S. 27 m. Jos. Antt. III. 7 §. 3. aber sich die ganze Ausnahme auf einen Einzigen, Plut. Mor. V. S. 44 f. auf zwei beschränkt. Ohne ausgesprochenen Gegensatz, wie wir schon aus einigen der angegebenen Beispiele ersehen können, erhält *οἱ πολλοί* die Bedeutung des Volkes überhaupt, wie Jos. Antt. V. 1 §. 29. XVII. 6 §. 5 f. In der Regel ist aber der Gegensatz wirklich vorhanden, und zwar entweder des Ganzen oder des im Ganzen oder Allgemeinen Betrachteten zur gestatteten Ausnahme, wie Herod. 1, 214: *ἡ πολλὴ τῆς Περσικῆς στρατιῆς* ib. 68: *ἡ πολλὴ τ. Πελοποννήσου*, Jos. Antt. X. 11 §. 1 S. 319 f.: *Λιβύην τ. πολλήν*, jedesmal mit vorausgesetzten einzelnen Ausnahmen, Herod. 1, 24: *τὸν πολλὸν τοῦ χρόνου*, die Zeit überhaupt mit gestatteter Ausnahme, Plut. Par. IV. Sull. S. 215: *τ. πολλ. Ἑλλ.* IX. S. 143 in.: *οἱ πολλ. τ. μοναρχῶν*, die Könige, Monarchen im Allg., Mor. III. S. 105: *οἱ π. τ. χρησμῶν.* V. S. 10 in.: *οἱ π. τ. βασιλέων.* Herod. 1, 75: *ὁ π. λόγ. Ἑλλ.*, oder des Gemeinen, Gewöhnlichen, zum Besseren oder höher Graduirten, wie Luc. III. S. 374 f.: *ἐπί τινα τ. πολλῶν.* II. S. 105 f.: *ἡ δόξα ἡ παρὰ τ. πολλῶν* III. S. 148 f.: *οἱ πολλ. ῥήτορες* d. h. die gewöhnlichen Redner. Demosth. I. Olynth. S. 25. Ael. V. H. 7, 11. 8, 18. im Gegensatz zu den Priestern, cf. noch Plut. Mor. II. S. 148 m. IV. S. 104 m. V. 147 in. Daher wechseln auch *οἱ πολλοί* mit *τὸ πλῆθος* ab Thucyd. 1, 20. und die angef. Stelle Aristot. Polit. III, 5 in. und daher Redensarten, wie

Luc. II. S. 11 in.: τῷ ἐκ τ. πολλοῦ δήμου III. S. 325 m. Plut. Par. II. S. 231 f. Die Ausnahme ist aber, wie aus allen vorstehenden Beispielen hervorgeht, immer nur ein geringer, in der Regel ein sehr geringer Theil cf. Thucyd. 2, 99 f.: οἱ πολλοί opp. βραχύ τι αὐτῶν, Plut. Mor. II. S. 62 in.: τὴν πολλὴν opp. τῆς χώρας ὀλίγον μέρος. Betrachten wir hiernach οἱ πολλοί noch einmal für sich, so wird es im Gegensatze zu ausgenommenen einzelnen Individuen das Ganze oder die Gesammtheit, dagegen im Gegensatze zu einzelnen Graduirten, nachdem dieselben herausgenommen, die unterschiedslose und nicht ferner theilbare Masse bezeichnen. Wenden wir aber diese Begriffe auf unsre Stelle an, so werden wir, da wir es nach den an sich klaren Worten: ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθε und nach der ganzen Tendenz des Briefes hier nicht mit einem einzelnen Volke, sondern vielmehr in directem Gegensatze dazu mit der ganzen Menschheit zu thun haben, unter οἱ πολλοί im Gegensatze zu einzelnen etwa ausgenommenen Individuen das Ganze oder die Gesammtheit der Menschheit, und im Gegensatze zu einzelnen Graduirten, nachdem dieselben einmal herausgenommen, die ganze Menschheit als eine unterschiedslose und daher nicht ferner theilbare Masse zu verstehen haben. Die unbedenklich zuzulassenden Ausnahmefälle sind aber geradezu genannt, und in ihnen Beides, die ausgenommenen Einzelnen und die Ausgenommenen einer höheren Ordnung gegeben; es sind die beiden Reihenführer, der erste und der letzte Adam; denn mit Abel, Henoch u. s. w. dürfte unser Ap. nach seiner Theorie kaum eine Ausnahme statuirt, jedenfalls aber wird er auf sie an dieser Stelle keine Rücksicht genommen haben. Fragen wir aber, warum sich der Ap. nicht auch hier, wie sonst gewöhnlich und wie wieder v. 18., mit dem Ausdruck πάντες oder πάντες ἄνθρωποι begnügt, sondern den ungewöhnlichen Ausdruck οἱ πολλοί vorgezogen habe, so ist für denjenigen, welcher sie aus dem bisher über das Wort Gesagten sich nicht selbst zu geben vermag, die Antwort die, dass er mit οἱ πολλοί die in die beiden bekannten Hälften zerfallene Menschheit, an deren Wiedervereinigung zu e i n e m Ganzen in Christo er, wie überall, so auch hier mit allen Kräften arbeitet, noch viel augenfälliger und darum auch verständlicher und nachdrücklicher in e i n e unterschiedslose und untheilbare Masse zusammenwarf, als er es bis jetzt mit πάντες gethan und als er es jemals mit diesem Worte hätte thun können; denn

πάντες ἄνθρωποι lassen die Theilung in *Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες, Ἰουδαῖοι καὶ ἔθνη, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία* u. s. w. zu; wie aber *οἱ πολλοί*, nachdem aus ihnen einmal Alles, was hier einen Unterschied begründen kann, hinweggenommen ist, noch ferner einer Theilung fähig sein sollten, sehe ich nicht cf. in unserm Briefe Cap. 12, 5. 1 Cor. 10, 17. Dass Lmb., Amm., Bhm., Klln. *οἱ πολλοί* nur auf die Zeit von A. bis auf Mose bezogen und dadurch bewiesen haben, dass sie den ganzen Abschnitt noch weniger verstanden, darf wohl nur angeführt werden. Zu *ἀπέθανον* vgl. das bei v. 12. über *θάνατος* Gesagte. *πολλῷ μᾶλλον* kann nicht etwa einen Unterschied in der Grösse der Wirkungen bezeichnen sollen, denn was die Extension betrifft, so reichen beide *εἰς τοὺς πολλούς*, und was das Intensive anlangt, so ist der Abstand zwischen Himmel und Hölle und zwischen Hölle und Himmel gleich weit. Es kann dadurch nur auf den Unterschied der bewirkenden Kräfte hingewiesen werden, wie v. 10., aber nicht so, dass dieser Unterschied in dem Ausdruck selbst enthalten oder durch ihn zu messen wäre, sondern so, dass dieser Ausdruck den Unterschied voraussetzt und eben in dieser Voraussetzung die Berechtigung zum Schlusse anzeigt. Freilich sind diese Kräfte eben so, wie die Thaten, an sich entgegengesetzter Natur; doch wird dieser Gegensatz eben so wenig, wie das sich von selbst verstehende und eben darum zum Schlusse *a min. ad maius* berechtigende Ueberwiegen auf Seiten Gottes, die Gleichstellung in Beziehung auf die Extension der Wirkung hindern können. Es ist aber schon erwähnt, dass die Form des Satzes als eines hypothetischen und als eines die *Maior* zu einem Schlusse *a min. ad maius* bildenden die Vergleichung zur Nothwendigkeit macht. In *περισσεύειν* liegt nicht mehr, als die Bedeut. der Ausbreitung, des sich Erstreckens, indem sein *περισσόν* nicht etwa ein Uebermass im Vergleich zu den Wirkungen des *παράπτωμα* bezeichnet, wie Plut. Mor. IV. S. 370 f. Xen. Anab. IV. 8, 11., sondern, wie beim Ap. Paulus überall, ohne einen solchen Vergleich, nur vom Ueberfliessen in sich selbst und von der durch dasselbe bewirkten Verbreitung irgend eines Gutes gebraucht wird cf. Jos. B. J. IV. 10 §. 5 f., wo *τὰ περισσεύοντα* den *τὰ λείποντα* gegenübersteht. VII. 8 §. 6. S. 155 f. Plut. Mor. V. S. 330 f. *τὸ περίττωμα* S. 438 m. *τὸ περίττευμα*. Weshalb denn freilich statt: *εἰ γὰρ - - - ἀπέθανον* nicht leicht: *εἰ γὰρ τὸ τοῦ ἑνὸς παράπτωμα εἰς τ. πολλοὺς ἐπε-*

ρίσσευσε gesetzt werden konnte, weil der Ap. Paulus dieses Wort einmal nicht, wie Jakobus, in bösem Sinne gern gebraucht, wohl aber: *εἰ γὰρ τὸ τοῦ ἑνὸς παράπτωμα εἰς τ. πολλοὺς ἐπλεόνασε.* Will P. mit diesem Worte vergleichen, so setzt er *ὑπερπερισσεύειν*, wie v. 20., was eben wieder ein Beweis ist, dass in das *uerb. simpl.* die comparative Bedeut. im Vergleich zu etwas Anderm nicht gelegt ist. Ueber den von Rck., wenn wir *πολλῷ μᾶλλον* dem *εἰ γὰρ* gegenüber in seiner gewöhnlichen Bedeut. nehmen wollen, bemängelten Aor. habe ich mich bereits ausgesprochen, und ich bemerke noch, dass die Darbietung der Gnade, das *προέθετο ἱλαστήριον* Cap. 3, 25., in Beziehung auf die gesammte Menschheit etwas bereits Vollendetes ist, unabhängig von der Annahme oder Nichtannahme der Einzelnen. Anstatt des Aor. hat die Peschito das Fut. ܬܬܝܬܪ. Die Wörter *χάρις* und *δώρημα* verhalten sich zu einander, wie Ursache und Wirkung und stellen vereinigt den in seine Theile auseinandergelegten Begriff des vorher genannten *χάρισμα* dar. So auch d. W., Ph. Hätte nun P. gesagt: *ἡ χάρ. τ. θεοῦ κ. ἡ δωρεὰ ἐν τῷ ἑνὶ ἀνθρώπῳ Ἰ. Χ.*, so würde Chr. leicht nur als leidendes Werkzeug der göttlichen Gnade, nicht als selbstthätiger Vermittler derselben erscheinen können, was doch in dem öfter wiederkehrenden *δι' οὗ* gelegen hatte; um daher das Letztere auszudrücken, setzt der Ap.: *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τ. ἑνὸς κ. τ. λ.* und es wird daher *ἡ χάρις Ἰ. Χ.* weder die Gunst, in welcher Chr. bei Gott steht; denn dieser Gedanke liegt hier, wo auf die Liebe Gottes zu den Menschen hingewiesen wird, zu fern cf. Joh. 16, 26. 27., noch auch die Gnade Gottes, welche in Chr. uns bewiesen wird; denn das würde *ἡ χάρ. τ. θεοῦ ἡ ἐν Χ. Ἰ.* sein, sondern allein die Gnade bedeuten können, welche Chr. u n s beweist, und dass auch Christo in diesem Sinne *χάρις* beigemessen werde, lernen wir aus 2 Cor. 13, 13. Noch ist zu bemerken, dass die Worte: *ἐν χάριτι τῇ τ. ἑν. ἀνθρ. Ἰ. Χ.* von Rck. I., Pl., Bnck., Glck., Klln., Rth., Thl., Ph. mit *δωρεά*, dagegen von Rck. II., Fr., d. W. mit *ἐπερίσσευσε* verbunden werden. Die letztere Verbindung wird von Fr. durch den bei der andern vor *ἐν χάριτι* nicht fehlen dürfenden Art. *ἡ*, worauf Rth., Thl., Rck. wohl mit Recht kein Gewicht legen und ich kann das nach den zu Cap. 3, 25. angeführten Beispielen auch nicht einmal mit dem Letzteren eine Abweichung vom reinen Sprachgebrauch nennen, so wie durch

das denn doch nicht zu gestattende Hinzudenken von ἐν τῇ ὀργῇ καὶ ἀποτομίᾳ θεοῦ zu τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι als Gegensatz von ἐν χάριτι τῇ κ. τ. λ., von Rck. durch die Hinweisung darauf, dass durch diese Worte die dem παράπτωμα gegenübertretende vermittelnde Ursache des περισσεύειν ausgedrückt werde, welche in der χάρις τ. θεοῦ wenn nicht verloren gehen, so doch nicht genugsam hervortreten würde, die erstere dagegen von Rth. durch die zu einer Entscheidung nicht führende Bemerkung, dass im andern Falle ἡ δωρεά zu kahl dastehen würde, zu rechtfertigen versucht. Aber auch Rck.'s Grund für die zweite ist nicht trifftig; denn ἡ χάρις τ. θεοῦ ist an sich selbst vermittelnde Ursache genug, mag sie stehen wie oder wo sie wolle, und ich halte die erste Verbindung für angemessener, theils, weil der Ap., wenn ἐν χάριτι τῇ κ. τ. λ. zu ἐπερίσσευσε gehören sollte. den Gen. τοῦ θεοῦ wohl nicht zwischen χάρις und δωρεά, sondern, da beide auf Gott bezogen werden müssten, hinter δωρεά gesetzt haben würde, theils, weil ἡ χάρις τ. θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι Χριστοῦ am Ende doch einen bessern Gedanken zu geben scheinen, als ἡ χάρις τ. θεοῦ ἐν χάριτι Χριστοῦ περισσεύουσα. ἄνθρωπος wird der Herr hier um der Gleichstellung willen genannt; aber was der Ap. Paulus damit gemeint, lernen wir aus Cap. 8, 3. und noch deutlicher aus Phil. 2, 5 fgg. Nach diesem Allen finden wir im ganzen Satze nichts, was es als Haupttendenz erscheinen liesse, Unterschiede anzugeben; im Gegentheil könnte man durch den, dem blossen ἑνός gegenüber, gar nicht nothwendigen, aus v. 12. herübergeholten Zusatz ἀνθρώπου zum zweiten ἑνός, so wie dadurch, dass selbst dem ἀπέθανον der noch am Ersten zu erwarten gewesene Gegensatz gänzlich fehlt, auf die Vermuthung geführt werden, der Ap. habe absichtlich Alles vermieden, was den Leser zu der entgegenstehenden Ansicht, nach welcher hier Unterschiede gegeben werden sollen, hätte verleiten können. Ich für mein Theil kann, wie gesagt, nur eine Vergleichung des παράπτωμα und der χάρις nach ihren Wirkungen finden in Beziehung theils auf die quantitative oder vielmehr numerische Grösse des Wirkenden: τοῦ ἑνός, theils auf die quantitative Grösse des Gewirkten: οἱ πολλοί; doch ist die letztere Beziehung, wie bemerkt, in diesem Verse allein Hauptsache, während die Andeutung der andern nur zur Folie dient.

v. 16. Diejenigen, welche den heil. Ap. die Nebeneinanderstellung A.'s und Christi Behufs Hervorhebung der Unterschiede

vornehmen lassen, gerathen in nicht geringe Verlegenheit, theils wegen der Aehnlichkeit des ersten Satzes in diesem Verse mit dem ersten Satze in v. 15., welche auch hier, wie dort, einen ähnlichen zweiten Satz erwarten lässt, der aber erst in v. 17. folgt und an dessen Stelle sich hier ein völlig anders gestalteter findet, theils wegen der vorzüglich im ersten Satze unseres Verses nöthigen Supplemente, und eine unbefangene Betrachtung der auf diesem Wege bisher gewonnenen Resultate sollte denn doch wohl geeignet sein, die bisherige Ansicht als eine durchaus verfehlte und verkehrte zu documentiren.

Zuerst *καὶ οὐχ ὡς - - - τὸ δώρημα.* Einige suppliren nur *ἐστί* oder *ἔχει*, wie Fl., welcher an die Folgen der Sünde überhaupt denkt und übersetzt: „es verhält sich nicht so, als ob die Wohlthat, die wir Christo zu danken haben, nur die Folgen jener einzigen Sünde A.'s aufhöbe, oder bloss auf die Folgen der Sünde eines Einzigen (oder einer einzigen Sünde) sich bezöge; sie befreit vielmehr die Menschen auch von den Folgen der vielen einzelnen Sünden, die sie begehen.“ Etwas Aehnliches liegt allerdings im zweiten, aber nicht im ersten Satze, auf dessen *δι' ἑνός* und besonders auf dessen *διά* bei dieser Erkl. gar keine Rücksicht genommen wird; auch liegt, da der Ap. unsre einzelne Sünden und all' unser Sündenelend als Folgen der einen Sünde A.'s dargestellt hat und noch ferner darstellt, darin ein Widerspruch, dass wir durch Chr. nicht bloss von den Folgen der einen Sünde A.'s, sondern auch von den Folgen der eignen Sünden befreit werden sollen. Strr., welcher, statt *ἁμαρτήσαντος*, *ἁμαρτήματος* liest und *διά* concessiv nimmt cf. Cap. 2, 27., supplirt *ἐστί* nicht, wie die übrigen Ausleger, zu *δώρημα*, sondern zu *οὐ*: „*neque res ita habet, tanquam si uno tantum peccato non obstante donum obtingat*;“ aber abgesehen davon, dass die concessive Bedeutung von *διά* sich in diesem Zusammenhange schwer nachweisen lassen dürfte, so hat die Lesart *ἁμαρτήματος*, von welcher weiter unten, denn doch zu wenige Autoritäten für sich (auch Philox. hat *ἁμαρτήσαντος*: ܘܠܐ ܐܝܟ ܕܒܚܕ ܗܘ ܕܚܛܐ *i. e. neque (est) tanquam per unum, qui peccavit.)*, und ist im Folgenden nicht von einer Rechtfertigung trotz vieler Sünden, sondern von einer solchen von vielen Sünden die Rede. Pl.: „Auch ist dieses Geschenkte nicht so, wie wenn nur ein einziger Sün-

digender dagewesen wäre," wobei wohl auch auf *διά* Cap. 2, 27. zurückgesehen wird, welche Fassung von *διά* aber durch die beiden *διά* v. 17. nicht begünstigt wird, und im nächsten Satze ist, wenn man *πολλῶν* nicht für *masc.* nimmt, wofür es nicht genommen werden kann, nicht von *πολλοὶ ἁμαρτήσαντες,* sondern von *πολλὰ παραπτώματα* die Rede; auch begreift man nicht, wie der Ap., welcher eben erst gesagt hatte, dass sich von A. aus Sünde und Tod über Alle, auch über diejenigen, welche vor Mose gelebt, verbreitet habe, zu diesem Satze gekommen sein sollte. Schlz., welchem M,, Rth., Fr. folgen, nur dass der Letzte *τὸ παράπτωμα ἐγένετο* supplirt, ebenfalls ohne besondere Ergänzung: „Auch verhält es sich nicht mit der Gabe, als ob sie durch einen Sünder bewirkt worden wäre;" M.: „und nicht, wie durch Einen, der gesündigt hat, ist das Geschenk" d. h. es ist nicht so, als ob es durch einen Sündigenden verursacht wäre, bei welcher Auffass. aber unbegreiflich bleibt, wie der Ap. nur auf die Vermuthung gerathen konnte, dass man das Geschenk von einem Sündigenden ableiten würde; Rth.: „und nicht ist das Geschenk auf dieselbe Weise, wie durch einen gesündigt Habenden" d. h. in Ansehung des Modus findet ein materieller Unterschied Statt. Wir wollen aber die Rth.'sche Erkl. vollständig hersetzen: „Und überdies findet in Ansehung ihres Modus noch ein fernerer Unterschied Statt zwischen der Wirkung des einen gesündigt Habenden (A.) und dem geschenksweise mitgetheilten Heilswerth des *δικαίωμα* Christi. Denn was die Materie der verschiedenen Modi betrifft, unter welchen Beide wirken, so ist die eine Wirkung (die A.'s) ein rein rechtliches Gericht (*τὸ μέν* Subj. *κρίμα* Präd.), bei der eine Uebertretung zur Verdammniss ausschlägt, die andre dagegen (die Christi) ein Geschenk aus freier vergebender Gnade, bei der die Vergebung vieler Uebertretungen zur völligen Befriedigung des Gesetzes ausschlägt;" aber wenn ich auch nicht dagegen einwenden will, dass die röm. Christen das wohl schwerlich verstanden haben möchten, so sehe ich doch nicht ein, was den Ap. zur Erörterung von dergleichen Fragen veranlasst haben könnte und halte die Lösung auch in sofern für falsch, als der Begriff des Rechtes und aller seiner Pertinenzien auf der einen, wie auf der andern Seite, unterliegt und durch den Eintritt der *χάρις* nicht aufgehoben wird; auch ist es nicht die Vergebung, sondern die Gnade, welche zum *δικαίωμα* ausschlägt und dieses hat die Vergebung zur Folge. Fr.: *τὸ δώρημα non sic habere ait*

(Paulus), quemadmodum δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ παράπτωμα *exstiterit h. e.* τὸ δώρημα *a* τῷ παραπτώματι *eo differre contendit, quod illud* εἷς ἁμαρτήσας, *qui hoc inuexerit, non intulerit;* aber nicht zu gedenken, dass hier διά und ἐκ in ihren Bedeutungen mit einander verwechselt werden, wie konnte möglicherweise der Ap. den Gedanken irgendwo vermuthen, dass das Gnadengeschenk von demselben A., der die Sünde und das Verderben hereingebracht, ausgegangen sei? und gegen alle diese Erklärungen bemerkt daher Rck. wohl mit Recht, dass der Gedanke, das Heil könne irgendwie von der Sünde A.'s hergeleitet werden, der Tendenz und dem Zusammenhange des Abschnitts eben so fern, wie die Polemik dagegen, liegt. Gegen die sämmtlichen vorstehenden Erklärungen aber mit Einschluss der von Strr. und mit Ausschluss der von Fr. ist einzuwenden, dass sie die im Vorherigen und namentlich im entsprechenden ersten Satze von v. 15., so wie in den nachfolgenden Sätzen überall beobachtete und dem ganzen Abschnitte ja anerkanntermassen zu Grunde liegende Gegenüberstellung A.'s und Christi in diesem Satze gänzlich aufheben. Diesem Vorwurf entgeht Bhm., wenn er sagt: „*mors Adami et beneficium Messiae non habet ex unitate peccantis similitudinem;*" aber ich sehe weder, wie ich ohne Supplirung auf beiden Seiten diesen an sich falschen Gedanken; denn in Betreff der *unitas* findet allerdings eine Gleichheit Statt, in Betreff der *unitas peccantis* aber konnte der Gedanke Niemand in den Sinn kommen, erhalten soll, noch, wie derselbe mit dem nächstfolgenden Satze, wo eben wieder von πολλὰ παραπτώματα, aber nicht von πολλοὶ ἁμαρτήσαντες, und mit v. 17., wo auf diese Menge der Sünden auf der Seite des δώρημα oder χάρισμα gar nicht Bezug genommen, vielmehr der Eine, aber nicht der eine Sünder, dem einen Sünder auf der andern Seite entgegengesetzt wird, zu vereinigen sei. Daher hat man denn lieber die Unvollständigkeit des Satzes anerkannt (Thl. vergleicht 2 Cor. 8, 13. 14. und ib. v. 23.; ich möchte v. 18. unsers Cap. hinzufügen) und sich zu weiteren Ergänzungen entschlossen; und zwar haben Bz., Hm., Crpz., Psct., Sml., Bnck., d. W. (obgleich sich der Letzte gegen die Einschiebung als gegen eine grammat. Willkühr erklärt, und nur dem Sinne nach mit den Uebrigen übereinstimmt) A. vor δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος nur den Art. τό hinzugedacht, als ob da stände: ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, und der Erste übersetzt: „*sed non sicut illud, quod introiit per unum, qui peccauit,*

etc.," so dass der Sinn dieser wäre: „Und nicht eben so, wie das, was durch den einen Sünder in die Welt gekommen, d. h. *θάνατος*, *κρίμα*, *κατάκριμα* u. s. w., ist das Geschenk." Aber ich halte die Auslassung des Art. für eben so unmöglich, wie ich den Ausdruck *τὸ δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* als Bezeichnung des von A. Gewirkten für unwahrscheinlich halte, und wie ich, nachdem *χάρισμα* vorher dem *παράπτωμα* gegenübergestanden, jetzt *δώρημα* dem von A. Gewirkten oder Gebrachten entgegenzusetzen im Stande bin und zwar dieses Letze um so weniger, als ja im gleich Folgenden *κατάκριμα* als das von A. Gewirkte nicht dem *χάρισμα*, welches dort die Stelle des *δώρημα* vertreten hatte, sondern, als dem vom *χάρισμα* Gewirkten, dem *δικαίωμα* gegenübersteht; von dem Unpassenden des Gedankens zu geschweigen. Grt., Chr. Schm., Est., Kpp. suppliren: *ὁ θάνατος*, Bld., A.: *ὁ θάν. εἰσῆλθε* aus v. 15., wogegen ich, in so fern das im zweiten Satze von v. 16. enthaltene *κατάκριμα* in v. 17. durch *ὁ θάν. ἐβασίλευσε* erklärt wird, nicht sowohl mit Rck. die fehlende Erwähnung des Todes im Folgenden, wie vielmehr die Ungehörigkeit des Gedankens einwenden möchte. Bg., Mor., Thl. I., Klln.: *τὸ κρίμα*; Thphl., Rch.: *τὸ κατάκριμα*, Beides gleich unwahrscheinlich, weil aus dem erst Folgenden etlehnt, und unpassend wie das Frühere; Thl. II. entweder bloss *ἐγένετο* oder dazu *τὸ πάθημα*, worauf gewiss Niemand fallen konnte; Fr., wie bereits bemerkt, *τὸ παράπτωμα ἐγένετο* aus v. 15., wobei man aber nicht sieht, wozu dann der Ap. dem *ἑνός* das dann überflüssige *ἁμαρτήσαντος* hinzugefügt hätte. Rck. I. II. begnügt sich, nebst *ἔχει* ein unbestimmtes Subject zu ergänzen, welches dann durch die Worte des Verses bestimmt wird und sich als Wirkung der Sünde A.'s zu erkennen giebt, und er erklärt Aufl. I.: „Nicht verhält es sich mit dem Gnadengeschenk, wie mit dem Verlust durch die Sünde des Einen, und der Unterschied wird in Grösse und Umfang der Folgen Beider liegen," und Aufl. II.: „Und das Geschenk ist nicht so, wie durch das Sündigen Eines (geschehen) d. h. nicht gleich der Wirkung dieses Sündigens, welche im Gegensatz des Geschenkes als der Schade oder Verlust, welchen A. gebracht hat, zu denken sein müsste;" aber gegen die erste Erkl. ist zu erinnern, dass, was die Grösse betrifft, A. für das geraubte Leben den Tod, Chr. für den Tod das geraubte Leben gebracht, und was den Umfang, die Folgen sich bei Beiden auf alle Menschen erstrecken, und

gegen die zweite, dass man hier nicht weniger als bei der von Rth. u. s. w. zu fragen berechtigt ist, ob es wohl irgend Jemand in den Sinn kommen konnte, die Wirkung der Sünde A.'s und die des göttlichen Gnadengeschenks in Christo für gleich zu halten? Glck., *δώρημα* für *uox media* nehmend, ergänzt gar auf diese Weise: *καὶ οὐκ ἔστι τὸ δώρημα τῆς χάριτος ὡς τὸ δώρημα δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*, wobei man, abgesehen von der Unmöglichkeit einer solchen Ergänzung, nicht sieht, warum der Ap. nicht *τοῦ ἁμαρτήσαντος* für *ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* gesetzt und überdies zu derselben Frage, wie bei der Erkl. von Rck. II. u. s. w. veranlasst wird. Ph. findet den Unterschied zwischen diesem und dem vorigen Verse darin, dass im vor. die intensive, in diesem die extensive Ueberschwänglichkeit der göttlichen Gnade angegeben werde und die Extension liegt ihm darin, dass Chr. nicht nur den Schaden, welchen A. gestiftet, sondern auch den, welchen wir selbst zu demselben hinzugethan, geheilt hat. Aber ich habe schon mehr als einmal bemerkt, dass die Wiederherstellung nur gerade so weit reicht, und auch nur gerade so weit reichen kann, wie der durch A. angerichtete Schaden, und Ph. verfällt, da der Schaden, welchen wir selbst hinzugethan, nach des Ap. Ansicht in dem von A. mitenthalten ist, in den nehmlichen Fehler, den ich an Fl. gerügt habe. Auch ist es nicht zu billigen, dass er in Folge dieser fehlerhaften Annahme mit einem ähnlichen Manoeuvre, wie das ist, durch welches er in v. 12. aus der *ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσελθοῦσα* eine *ἁμαρτία τοῦ κόσμου* macht, zu welcher sie, nur nicht in Ph.'s Sinne, erst durch das dortige zweite Satzglied wird, im zweiten Satze unsers Verses bei *πολλῶν παραπτωμάτων*, worunter nur die eignen Sünden der Menschen verstanden werden können, das *παράπτωμα* A.'s entweder mitbegreift oder als sich von selbst verstehend hinzudenkt. Thl. V., welcher, wie wir gesehen haben, v. 15. die quantitative Differenz auseinandersetzen liess, findet in diesem Verse die bei jener quantitativen schon zu Grunde liegende, weil auf jener beruhende, qualitative angegeben, und es liegt nach ihm diese Letztere in der contrastirenden Beziehung Gottes in den Oekonomieen der beiden Testamente: dort das Gericht, hier die Gnade. „Nach dem Rechte musste auf der einen Seite ein richterliches Urtheil ausgesprochen werden, und dieses konnte nur ein verdammendes sein, nach der Oekonomie der Gnade musste ein Gnadengeschenk eintreten, und dieses

kann nur in Rechtfertigung ausschlagen". Dies ist ihm, und wir sehen ihn hier mit Rth. zusammentreffen, die qualitative Hauptdifferenz, an welche sich noch die andere: „dort eine blosse Privation von einer Sünde aus, hier eine Aufhebung der entfalteten Sündenmacht, und Setzung eines Positiven an die Stelle" anschliesst. Wo also Ph. nur einen quantitativen, da sieht Thl. einen qualitativen Unterschied und was Ph. zur Hauptsache oder vielmehr zum alleinigen Inhalt des Verses, das macht Thl. zur Nebensache. Dabei ist es etwas sonderbar, dass Thl., während er hier das gerichtliche Verfahren dem der Gnade gegenüberstellt, dennoch unter *δικαίωμα* die *sententia absolutoria* versteht und dadurch beweist, dass er sich auch auf der andern Seite das göttliche Verfahren in gerichtlichen Formen bewegen lässt. Der Fehler liegt darin, dass überhaupt Recht und Gnade einander in dieser Weise entgegengesetzt werden. Allerdings sind *χάρις* und *δικαιοσύνη*, wie wir an einer andern Stelle gesehen haben, einander ausschliessende Eigenschaften Gottes; aber weit entfernt, dass dieselben einander entgegengesetzt werden, wird vielmehr in der Abhandlung die Nothwendigkeit ihrer Ausgleichung vorausgesetzt und der Beweis geführt, wie dieselbe zu Stande gekommen ist. *τὸ δώρημα*, das Geschenk Arist. Eth. Nic. I. 9, 2. Jos. Antt. IV. 8 §. 47 f., beidemal ein göttliches Geschenk. Offenbar wird hier durch *χάρισμα* und *δώρημα* Eines und dasselbe bezeichnet, welches den ersten Namen erhält, wenn mehr auf die Gesinnung des Gebenden, hier die göttliche Gnade, der wir's verdanken, den zweiten, wenn mehr auf die gänzliche Verdienstlosigkeit des Empfängers hingewiesen werden soll. Noch ist zu bemerken, dass statt *ἁμαρτήσαντος* vier griechische Handschriften, Vulg., It. und die lat. *patres* *ἁμαρτήματος* lesen, was in so fern zweideutig ist, als dann *ἑνός* als *masc.* von *ἁμαρτήματος* getrennt und davon abhängig gemacht oder als *neutr.* damit verbunden werden kann, und dass der Syr. zwar nicht ganz eben so, sondern *διά* weglassend, aber doch *ἁμαρτήματος* aufnehmend: ܘܠܐ ܐܝܟ ܣܘܪܚܢܐ ܕܚܕ d. h. *καὶ οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἑνὸς ἁμάρτημα* liest; denn wie nach Ldw. d. Dieu Fr., Thl. die Peschito für die *lectio recepta* anführen können, ist nicht recht verständlich, da aus dieser Uebersetzung nur so viel hervorgeht, dass ihr Verfasser *ἑνός* als von *ἁμαρτήματος* abhängigen *genit.* angesehen und mit *διά* nichts anzufangen gewusst

und es darum weggelassen, jedenfalls aber die Lesart *ἁμάρτημα* feststeht. Wollte der Syrer *ἁμαρτήσαντος* festhalten, so konnte er nur entweder mit Beibehaltung des *διά* nach Philox.: ܘܠܐ ܐܝܟ ܕܒܝܕ ܚܕ ܕܐܣܟܠ, oder mit Uebergehung dieser Präposition einfach: ܘܠܐ ܐܝܟ ܚܕ ܕܐܣܟܠ schreiben; aber wie er den Gedanken *καὶ οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἑνὸς ἁμάρτημα* anders und deutlicher als durch die von ihm gewählten Worte, oder wie ihn der Hebräer anders als durch: וְלֹא כְּמוֹ חַטַּאת הָאֶחָד hätte ausdrücken sollen, wünschte ich wohl zu wissen. Aber wenn man nicht mit dem Syrer *ἑνός* von *ἁμαρτήματος* trennen und für *masc.* nehmen will, so würde ein solches *ἑνός* wegen des in v. 17. folgenden *διὰ τοῦ ἑνός* durchaus vermisst werden; ferner würde, wenn man zum nächstfolgenden *ἐξ ἑνός, παραπτώματος* supplirte, auch hier *ἐξ ἑνός* und nicht *δι᾽ ἑνός* erwartet werden, oder, wenn man zu *ἑνός* hier *ἁμαρτήσαντος* supplirte, der Ap., welcher doch sonst im Gebrauch der Präpositionen sehr genau zu unterscheiden pflegt, hier gerade *διά* gesetzt haben, wo *ἐκ*, und dagegen *ἐκ*, wo *διά* stehen sollte, und endlich ist, da *ἁμάρτημα* für *παράπτωμα* und *δώρημα* für *χάρισμα* steht, *παράπτωμα* aber dem *χάρισμα* entgegengesetzt wurde, die Gegenüberstellung von *δι᾽ ἑνὸς ἁμαρτήματος* und *δώρημα* unmöglich, indem der Gegensatz zu *δι᾽ ἑνὸς ἁμαρτήματος* vielmehr *δι᾽ ἑνὸς δωρήματος* lauten würde. Soll ich noch über die Entstehung dieser Lesart meine Ansicht äussern, so ist es diesmal wieder, wie in so vielen Fällen, der Syrer, welchem wir die erste Veranlassung zu verdanken haben. Ihn, wie die griech. Abschreiber, drängte die Nothwendigkeit, etwas zu haben, was sie dem *δώρημα* gegenüberstellen könnten, und da sie dies zu ergänzen nicht im Stande waren so konnte bei diesen, welche das obgleich ihnen unerklärliche *διά* zu streichen sich doch ein Gewissen machten, die Lesart nur so ausfallen, wie wir sie bei ihnen finden, während der weniger bedenkliche Syrer die Präposition ohne Weiteres hinwegthat.

Wir wenden uns nun zu den Worten: *τὸ μὲν γὰρ κρίμα - - - δικαίωμα*, wo derselbe Zwiespalt unter den Exegeten herrscht. *τὸ κρίμα* wird von Bz., Cccj., Clv., Clxt., Psct., Par., A. für *reatus*, Schuld, von Kpp. für *iustitia iudicis, qui sententiam contra improbos dicere iure tenetur*, angesehen; aber beide Bedeutungen finden im Sprachgebrauch keine Unterstützung. Rck. ist *κρίμα*

der Urtheilsspruch, das Strafurtheil Gottes über A. nach vollbrachter That, Thl. II. entweder der Richterspruch Gottes, durch welchen er das Gericht androht und dann wäre ihm κατάκριμα das Verwerfungsurtheil, oder der Richterspruch Gottes, worin er das Gericht nach geschehener Sünde verhängt, und κατάκριμα wäre dann die Realisirung der Strafe, das Verderben, die Verdammung *in concreto* gedacht, aber das Letztere hier wegen des besseren Gegensatzes einerseits zwischen κρίμα und χάρισμα, andrerseits zwischen κατάκριμα und δικαίωμα; d. W.: Gericht; O.: „die objectiv gedachte Thätigkeit der göttlichen Gerechtigkeit, welche sich nach A.'s, des Urmenschen, Sünde als κατάκριμα darstellen musste"; Ph.: „an sich ein indifferenter Begriff; das Resultat des κρίμα kann sowohl Gerechtsprechung, als Verdammniss sein u. s. w. Hier nun gerieth das κρίμα zum κατάκριμα"; Thl. V. ungefähr eben so; aber κρίμα ist dem Ap. von Anfang an kein indifferenter Begriff cf. Cap. 2, 2.: τὸ κρίμα τ. θεοῦ, ib. v. 12.: κριθήσονται, Cap. 3, 7.: κρίνομαι und kann als solcher namentlich von Ph., weil er τὸ χάρισμα, wenn es mit δικαίωμα als *sent. absolutoria* endet, irgendwie selbst als ein κρίμα gefasst haben muss, als indifferenter Begriff dem χάρισμα nicht gut gegenübergestellt werden. κατάκριμα ist nach Rck., mit welchem Rch. übereinstimmt, „die Verurtheilung und zwar nicht für A., weil dann τῷ ἑνί zu schreiben gewesen wäre und sich das κρίμα schon auf ihn bezieht, sondern für die übrige Menschheit, deren durch A.'s Sünde erlittener Schaden ja im ganzen Abschnitt dem durch Chr. gebrachten Ersatze gegenübergestellt wird", während Fr. mit wohl nicht grösserem Rechte unter jenem das Verbot des Baumes, unter diesem das Strafurtheil gegen A. und Alle, die nach ihm gesündigt haben, versteht; nach d. W.: Strafgericht, so dass der Satz heisst: „Das Gericht ward aus Anlass Eines zum Strafgericht (sc. für Alle)". Nach Ph. ist κατάκριμα in seinem Gegensatze zu δικαίωμα die *sententia damnatoria*, nach Thl. V., da bei göttlichem Urtheilsspruche Vollziehung und Ausführung (soll wohl heissen: Aussprechen und Vollziehen) zusammenfallen, mit dem Strafurtheil zugleich Strafverhängniss. Was mich betrifft, so sehe ich keinen Grund, warum wir hier unter κρίμα etwas Anderes verstehen sollten, als das, was uns bereits Cap. 1, 32., Cap. 2, 1. fgg., Cap. 3, 5. fgg. in seinem ganzen Umfange vor Augen getreten ist, das göttliche Gericht, vor welches der Mensch durch den

Tod sistirt wird und vor welches A. eben so wohl wie seine ganze Nachkommenschaft gehört, und dann ist *κατάκριμα* das verwerfende Endurtheil, in welches, wenn nicht mit der *χάρις* das *χάρισμα* dazwischenträte, das *κρίμα* zuletzt bei Allen ohne Unterschied ausschlagen würde; aber auch dieses schon, weil nach des Ap. Ansicht einzig und allein durch die Sünde veranlasst, von vorn herein *sensu malo*. *κατάκριμα*, Verurtheilung Dion. Hal. A. R. VI, 61 m. XIII, 5. Zu *ἐξ ἑνός* wird von M. *ἁμαρτήσαντος* von Thl. V., A. *ἀνθρώπου*, von Ph. *ἁμαρτήσαντος* oder *ἀνθρώπου*, von Bz., Thl., Rth. *ἁμαρτήματος*, von den meisten älteren Auslegern und Buck., Glck., Stng., O. aus dem folgenden Satzgliede *παραπτώματος* supplirt und dann *ἑνός* von Buck., Glck., Stng., O., Rth. für das zu *παραπτώματος* gehörige *neutr.*, von Rch., Klln., d. W., Fr. für ein von dem zu supplirenden *παραπτώματος* abhängiges *masc.* gehalten, so dass im letzteren Falle *ἐξ ἑνός παραπτώματος* hiesse: „von der Sünde des Einen", und dieser Eine wäre natürlich A. Rck. erklärt Beides, die Supplirung von *ἁμαρτήματος* oder *παραπτώματος*, und die Abhängigmachung des Genit. *ἑνός* von dem zu supplirenden Substantiv, für unrichtig; jenes, weil, wenn man im ersten Satze nicht *ἁμαρτήματος* gelesen hat, so dass dies zu *ἐξ ἑνός* supplirt werden könnte, das Subst. wohl im zweiten, aber nicht im ersten Satze verschwiegen werden könne; dieses, weil dann mit dem Art. *ἐκ τοῦ ἑνός παραπτώματος* stehen müsste. Was das Letztere anbetrifft, so würde ich Rck. vollständig beipflichten, wenn es hier im Gegensatz zu *πολλῶν*, der doch wohl auch bei Annahme des *masc.* nicht wegfallen soll, nicht mehr auf die Zahl als auf den dessen ungeachtet selbstverständlichen Menschen abgesehen wäre cf. Plut. Par. II. Them. S. 33 m.: *τῶν - - ὑποζυγίων ἑνὸς εἰς ποταμὸν ἐμπεσόντος* Cam. S. 65 m.: *ἢ γὰρ ἑνὶ προσβῆναι ῥάδιον*, opp. *οὐδὲ πολλοῖς* S. 78 f.: *καὶ μεθ' ἑνὸς τῶν συναρχόντων Λευκίου Φουρίου* Fab. M. S. 133 in. S. 137 in. III. Marc. S. 165 in. Jos. Antt. II. 6 §. 8 S. 85 m.: *εἰ καὶ τὸ ἀδίκημα μὴ πάντων ἡμῶν, ἀλλ' ἑνὸς τοῦ νεωτάτου γέγονεν* u. s. w.; aber in Beziehung auf das Erstere würde ich es nur dann, wenn *παράπτωμα* nicht schon zweimal kurz vorher dagewesen wäre und daher aus dem Vorhergehenden um so leichter supplirt werden könnte, als durch das zu dem offenbar den Gegensatz zu *ἐξ ἑνός* bildenden *ἐκ πολλῶν* gehörigen *παραπτωμάτων* gleichsam ein Regulativ gegeben und jedem Missverständnisse vorge-

beugt wird cf. Plut. Mor. IV. de fato S. 57 f.: *οἷον τὸ κατὰ νόμον κ. τ. λ.* und ib. I. S. 131 m.: *οὐκ αἰσχύνονται πολιτείαν κ. τ. λ.*, wo das erstemal zweimal Prädicat und Verbum, das zweitemal das Subj. aus dem Folgenden supplirt werden muss. Dieses Letztere d. h. die Vorbeugung jedes Missverständnisses, ist, wenn ich nicht irre, auch dadurch geschehen, dass der Ap. das *masc.* bis jetzt immer durch *διά* eingeführt hat, womit wir es auch späterhin durchgängig construirt finden. Rck. dagegen bezieht *ἐξ ἑνός* ebenfalls auf A. und lässt *ἐκ* ihn als den bezeichnen, von welchem das *κρίμα* ausgegangen. Thl. II. macht nicht allein *ἑνός*, sondern auch das gegenüberstehende *πολλῶν* zu *mascc.*, womit er den Unterschied zwischen *πολλοί* und *οἱ πολλοί* aufhebt. Auch über die Bedeutung von *ἐκ* gehen die Ausleger auseinander, indem es von den meisten älteren und unter den neueren z. B. von Fr., Ph. für caussal, von d. W., Thl. II. V., Rck. dagegen für bloss den Ausgangspunct bezeichnend angesehen wird, was der Grieche sonst durch *ἀπό* ausdrückt, während *ἐκ* gewissermassen ein *ἐν* zur Voraussetzung hat. Noch ist die aus seiner beim ersten Satze dieses Verses angegebenen Erklärung ersichtliche neue und eigenthümliche Construction von Rth. zu erwähnen, welcher nach *τὸ μὲν γάρ* und *τὸ δέ* ein Komma setzt: „das Eine oder jenes (ist) ein Gericht zur Verdammung, das Andre oder dieses aber (ist) u. s. w., was an sich nicht unmöglich ist, aber hier überhaupt nicht gut angeht, weil von den beiden *τὸ μέν* und *τὸ δέ* nur das eine *τό* im Vorhergehenden etwas findet, worauf es bezogen werden könnte, insbesondere aber gerade bei der Rth.schen Fassung des ersten Satzes in diesem Verse, welche die erste Hälfte der zweiten unterordnet, so dass nur ein Subject vorhanden ist, und daher jede Gegenüberstellung abschneidet, als unzulässig erscheinen, muss. Ueber *χάρισμα* habe ich mich bei der Erkl. von *δώρημα* ausgesprochen. Rck. übersetzt es: „That der Huld oder Gnade“; d. W., Ph.: „Gnadengabe“. Ueber die Bestimmung des Begriffs von *δικαίωμα* aber gehen die Erklärer wieder mehr auseinander, indem Whl., Brtschn., Klln., Fr., Ph.: *sententia absolutoria*, die meisten Ausleger, der Syrer, Lth., welcher in den ersten Ausgaben seiner Bibelübersetzung Rechtfertigkeit gesetzt hatte, Rch., d. W., O.: „*iustitia*“ d. h. diejenige, welche die Menschen durch Chr. erhalten, übersetzen. Thl. II. V., welcher für *δικαίωμα* die Bedeutungen: *decretum* und *iuste factum* als aus dem Sprach-

gebrauche genommen in Anspruch nimmt und zum Belege derselben Baruch 2, 17. 19. Apoc. 19, 8. (Siehe über die Bedeutung des Wortes an diesen Stellen weiter unten) anführt, endigt damit, dass er sich an die Letzteren anschliesst. Rck. hält nach der Ableitungsendung an der Bedeutung: Rechtfertigungsmittel fest; Rth. endlich, sich auf die bekannte Stelle Arist. Eth. Nic. V. 7, 17: *δικαίωμα δὲ, τὸ ἐπανόρϑωμα τοῦ ἀδικήματος* berufend, nach welcher *δικαίωμα* ein vorhergegangenes Unrecht voraussetzt, nach Trn.: „eine gerechte, dem Gesetze genügende Handlung, durch welche eine ungerechte wieder gut gemacht wird"; wozu ich nur bemerke, dass Aristoteles nach dieser Definition unter *δικαίωμα* nicht eine bloss gerechte d. h. vom Gesetze an sich gebotene und demselben genügende, sondern eine vom Gesetze an sich gar nicht geforderte, sondern nur für den Fall eines geschehenen Unrechts, einer Gesetzesverletzung, zur Tilgung des Unrechts und zur Befriedigung der Gerechtigkeit dienende Handlung versteht. Thl. V., Rth. folgend: „Rechtfertigungsthat". Ich für mein Theil kann nun nicht anders als die von Arist. aufgestellte Definition auch auf unsre Stelle anwenden und das um so mehr, als einerseits meiner Ueberzeugung nach allen übrigen Bedeutungen von *δικαίωμα* diese Definition zu Grunde liegt und andrerseits gerade diese Grundbedeutung recht eigentlich hieher gehört, wo es sich theils überhaupt um rechtliche Begriffe cf. *δικαιοσύνη, κρίμα, κατάκριμα* u. s. w., theils um einen wiedergutzumachenden Schaden, eine zu sühnende Rechtsverletzung handelt. Nicht richtig erklärt Thl. II. die aristot. Stelle, wenn er von diesem Sprachgebrauch sagt, dass auch der Philosoph ihn als einen mehr singulären bezeichne, da er im Gegentheil mit der grössten Bestimmtheit *δικαίωμα* als das Besondere dem *δικαιοπράγημα* als dem Allgemeinen entgegensetzt, und die von Thl. selbst angeführte dort zweimal vorkommende Stelle Rhetor. I, 13 in.: *τὰ δ' ἀδικήματα πάντα καὶ δικαιώματα* zeigt ja, dass Aristot. das Wort in diesem Sinne auch sonst gebraucht. Gegen Rck. aber muss ich erinnern, dass die Substantivendung *μα* nur zuweilen wie hier, das Mittel, wodurch die durch das Verbal in *σις* bezeichnete Handlung zu Stande kommt, viel häufiger aber, wie bei *ϑλίμμα, χῶμα, ἅρπαγμα* u. s. w. den Erfolg dieser Handlung, in jedem Falle aber die besondere, in einen einzigen Act zusammengefasste, in die Wirklichkeit getretene, also vollendete Handlung im Gegensatze zu dem durch *σις* bezeichneten fortgehenden und daher un-

unvollendeten Hervorbringen derselben angiebt, und dass wieder bei der durch die Endung *μα* in einen einzigen Act zusammengefassten Handlung zwischen Begriff oder *abstractum* und einer bestimmten Handlung oder *concretum* unterschieden werden muss. Dieses vorausgeschickt, wird nun *δικαίωμα* mancherlei bedeuten können und zwar 1) Wiedergutmachung eines gethanen Unrechts, Schadenersatz, Entschädigung ausser in den beiden angeführten Stellen aus Aristoteles Plat. VI. Legg. S. 328 f. Dion. Hal. A. R. VIII, 50 m. 2) Rechtfertigung in Worten gegen eine Anschuldigung, also auch Entschuldigung, vielleicht auch Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgrund Jos. Antt. XVII. 5 §. 6 f. ib. 9 §. 5 in. 2 Sam. 19, 28. vielleicht auch Jerem. 11, 20., indem das gleiche אֶת־רִיבִי, welches hier *τὸ δικαίωμα* übersetzt ist, in der fast gleichlautenden Stelle ib. 20, 12. durch *τὸ ἀπολόγημά μου* gegeben worden ist cf. ib. 18, 19. 3) der Rechtsgrund, Rechtstitel, Rechtsanspruch Dion. Hal. A. R. III, 10 (S. 260 m.) 11 in. 12 in. IV, 34 (Th. II., S. 61 m.) 4) die Sicherstellung gegen nicht geschehene, aber befürchtete oder mögliche Rechtsverletzung oder Beeinträchtigung durch bestimmt ausgesprochenes Recht, daher das anerkannte und ausgesprochene Recht, die Rechtsfestsetzung, sehr oft z. B. Jos. Antt. XVII. 5 §. 5. (S. 80 m.) XIX. 5 §. 2 f. B. J. VII. 5 §. 2. (S. 132 m.) c. Ap. II. §. 4. (S. 223 m.) Thucyd. 1, 41. 5, 97. 6, 79. 80. Baruch. 2, 19. 5) das Gesetz, in welchem das Recht enthalten ist oder welches bestimmt, was Rechtens ist, die bekannteste Bedeutung Gen. 26, 5. Exod. 15, 26. 21, 1. Deut. 30, 16. Sirac. 4, 17. Bar. 4, 13. Luc. 1, 6. Rom. 1, 32. 2, 26. Hebr. 9, 1. 10. Insbesondere kann *δικαίωμα* vorzugsweise Strafgesetz heissen, weil dies die Strafe festsetzt, durch welche das geschehene Unrecht wiedergutgemacht werden soll. In dieser Bedeut. scheint es Rom. 1, 32. zu stehen und es ist vielleicht richtiger, wenn wir als vierte Bedeut.: Strafgesetz, als fünfte: jedes Gesetz, als sechste: Recht, als im Gesetze bestimmt, aufführen. 6) dasjenige, wodurch die Schuld getilgt wird, welche wir bei Jemand haben, daher Gebühr, das, was Jemand zukommt Baruch 2, 17. Apoc. 19, 8.; doch kann in der letzten Stelle auch die vierte Bedeutung Statt finden. Eben so scheinen beide Bedeutungen, No. 4. und 6., in der Stelle Rom. 8, 4. zulässig; aber wegen des Sing. ist die letzte vorzuziehen. Die Stellen Bar. 2,

19. Apoc. 19, 8. führt Thl. zum Erweise der Bedeutung *recte factum* an; aber in der letzten ist diese Bedeutung gar nicht passend und in der ersten kann die Bedeutung No. 4 eben so gut Statt finden und da diese die gesicherte ist, für *recte factum* aber die Belege fehlen, und nicht abzusehen ist, warum der Grieche, der dafür κατόρθωμα hat, sich zur Bezeichnung dieses Begriffes des seltenen und ohnedies vieldeutigen Wortes δικαίωμα bedient haben sollte, so werden wir ihr den Vorzug geben. In andern Bedeutungen habe ich das Wort nirgend gefunden und namentlich nicht in den von Thl. angegebenen: *decretum*, so dass daraus *sententia absolutoria* abgeleitet werden könnte, und *iuste factum*, was der Grieche, wie gesagt, durch κατόρθωμα ausdrückt. Es kann nun meines Bedünkens nicht der geringste Zweifel Statt finden, welche von den sechs angegebenen Bedeutungen wir zu wählen haben, und wir werden in unsrer Stelle δικαίωμα um so unbedenklicher durch Wiedergutmachung, nehmlich des durch A. angerichteten Schadens, übersetzen, als in diesem Worte durch die Endung ung sowohl die Handlung des Wiedergutmachens im Allg. oder als Begriff, wie die besondere, bestimmte, durch den Opfertod Christi vollendete That der göttlichen Liebe bezeichnet werden kann, und wir werden es um so bequemer, als wir dann hier und v. 18. dasselbe Wort durch dasselbe Wort wiederzugeben im Stande sind. Des Wortes Wiederzurechtbringung habe ich mich nur deshalb dafür bedient, weil ich den zu Grunde liegenden Begriff der δικαιοσύνη, des Rechtes oder der Gerechtigkeit, nicht ganz verloren gehen lassen wollte, und es findet zwischen dem ersten und zweiten δικαίωμα nur der Unterschied Statt, dass wir bei jenem zwar auch eine einzelne That, aber nicht nothwendig mit ihrem bestimmten Inhalt, wie bei diesem, zu denken haben. Denn wie z. B. das Schlagen als allg. Begriff der Art von Thätigkeit, weche das Verb. schlagen anzeigt, von dem Schlage als einer besonderen vollendeten Handlung unterschieden ist, so unterscheidet sich in dieser Besonderheit wieder der Schlag als Begriff von einem bestimmten Schlage und wir werden nicht fehlen, wenn wir im ersten δικαίωμα den Begriff, im zweiten die besondere, bestimmte, im Opfertode Christi vollendete That erblicken. Wenn aber Rck. sagt, dass der Ap. v. 17. von der δικαιοσύνη nicht in dem bekannten Sinne sprechen könnte, wenn er nicht hier etwas gesagt hätte, was sich auf die Erwerbung oder Ertheilung derselben bezieht,

so müssen wir uns erinnern, dass die Wiedergutmachung des durch A. angerichteten Schadens nach des Ap. Theorie eben in nichts Anderm als der Hinwegnahme der Sünde besteht und dass die durch den Opfertod Christi bewirkte Tilgung der Sünde die objective *δικαιοσύνη θεοῦ* ist, welche der durch den Glauben zum Eigenthum des Menschen werdenden subjectiven *δικαιοσύνη θεοῦ*, von welcher v. 17. redet, zur nothwendigen Voraussetzung dient.

Was nun den eigentlichen Unterschied betrifft, welcher hier angegeben werden soll, so finden ihn Crll., Rth., Thl. im Gegensatz zwischen Recht und Gnade, wogegen ich aber bemerke, dass dieser Gegensatz, da er im voranstehenden Hauptsatze, aus welchem doch der zweite vermöge des *γάρ* hervorgegangen und in welchem auf der einen Seite *δι᾽ ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* und auf der andern das gerade den Begriff der Gnade nicht hervorhebende *δώρημα*, nicht vorhanden ist, auch hier nicht gesucht werden könne, zu geschweigen, dass *ἐξ ἑνός* und *ἐκ πολλῶν* gegenüber dem *δι᾽ ἑνός* im Hauptsatze sich ziemlich deutlich als dasjenige zu erkennen geben, worauf es hier vorzugsweise ankommt; dagegen d. W., M., O., Fr., Rck. in der Ursache oder Veranlassung, welche auf der einen Seite das *κρίμα*, auf der andern das *χάρισμα* bewirkt oder hervorgerufen hat und der Letztgenannte sagt: „Die vielen Sünden sind dann die vielen seit A. in der Welt begangenen, und P. sagt: das *κρίμα* ward hervorgerufen durch einen Menschen (und seine Sünde) und bewirkte für Alle das *κατάκριμα*, das *χάρισμα* ward hervorgerufen durch viele Sünden und bewirkte für Alle die *δικαιοσύνη*;“ allein erstlich hätten wir da nicht einen Unterschied, sondern ihrer zwei, nehmlich den einen in Betreff des Ausgangspunctes und den andern in Betreff des Endpunctes, und Rck. wird doch nicht meinen, dass diese beiden erst hinzugekommenen Begriffe *κατάκριμα* und *δικαίωμα*, von denen der letztere noch dazu im ganzen Briefe hier zuerst auftritt, bloss als Folie dienen sollen; und dann kann doch der eine Mensch nicht den vielen Sünden entgegengesetzt werden, daher denn auch Rck. zu der kleinen Parenthese seine Zuflucht nehmen muss. Noch will ich bemerken, dass Lth., je mehr er im ersten Satze den Worten und dem Sinne nach vom Texte abweicht, um so treuer und richtiger den zweiten gegeben hat.

Um endlich noch über den Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden ein kurzes Wort

hinzuzufügen, so hat ihn Rth. nach dem Vorgange Crll.'s für Parenthese und v. 17. für Begründung von v. 15. angesehen, wogegen Thl. sehr richtig bemerkt, dass dem das *καί*, mit welchem der erste Satz von v. 16. anfängt, denn doch zu stark widerspricht, und daher lieber v. 16. als ein *corollarium* betrachtet, welches sich an v. 15. anschliesst, und dann v. 17. zwar zunächst an die letzten Worte von v. 16., jedoch so anknüpfen lässt, dass er sich der Sache nach auf den Inhalt von v. 15. bezieht. Aber wie ist es möglich, zwei so verschiedenartige Sätze, wie die in v. 16. enthaltenen, für enger mit einander verbunden anzusehen, als v. 17. mit dem ersten Satze von v. 16., deren nähere Verwandtschaft bei Vergleichung der zweiten Hälfte von v. 15. mit dessen erster Hälfte in die Augen springt, und wie kann man es über sich gewinnen, von zwei nicht allein ihrem innern Bau nach ganz gleichen, sondern auch durch die jedesmalige Nachfolge eines durch *εἰ γάρ - -, πολλῷ μᾶλλον* gebildeten Satzes als in gleichem Verhältniss zu diesem stehend bezeichneten Sätzen den einen als Parenthese oder als *corollarium* in den Beiwagen expediren zu wollen! Muss man da nicht unwillkührlich auf die Vermuthung gerathen, dass die von Rob. Stephanus auf seinem Spazierritte improvisirte Verseintheilung den Exegeten hier zum verzauberten Schloss geworden, dessen Grenzen sie nicht zu überschreiten wagen? Und darf man sich da wohl wundern, wenn Rck. am Schlusse der Auslegung von v. 16. sagt: „Und eben darin (nehmlich dass das *κρίμα* durch Einen Menschen hervorgerufen ward und für Alle das *κατάκριμα* bewirkte, während das *χάρισμα* durch viele Sünden hervorgerufen ward und die *δικαιοσύνη* bewirkte) muss der Unterschied liegen, welchen P. zwischen der Wirkung der ersten Sünde und dem *δώρημα* findet. In den Sachen selbst kann er nicht liegen, denn diese sind entgegengesetzt an sich, in den wirkenden Personen nicht, denn diese erscheinen hier nicht einmal alle beide, in den Empfängern auch nicht, denn diese sind beide Male alle Menschen" [aber die sind auf beiden Seiten ja gar nicht einmal genannt. Anm.] „nur diesen macht er bemerklich, dass Eine Sünde so grosses Unheil wirkte, viele Sünden Veranlassung" [Aehnlicherweise könnte man aber auch wohl das Wasser, aus welchem Jemand gezogen worden, die Veranlassung nennen, dass er aus dem Wasser gezogen worden. Anm.] „wurden zu grossem Heil. Nun will ich mit Niemend streiten, dem ein unbefangenes" [Aber kann

das unbefangen genannt werden, wenn Jemand von der Voraussetzung befangen ist, dass Gottes Gnade dem schwachen Menschen nicht geoffenbart haben könne, was über menschliche Vernunft erhaben ist, und dass gerade die von ihm bis daher gefundene Auslegung die allein richtige sein müsse, und wenn Jemand auf diesem Wege dahin gelangt, bei Stellen, wie Joh. 17, 9., deren Sinn doch in der That nicht allzu abstrus ist, sich mit dem Ausspruch zu helfen: „das hat mein Jesus nicht gesagt, das kann mein Jesus nicht gelehrt haben," weil sie zu seiner fertigen Theorie nicht passen? Anm.] „Urtheil über Aussprüche des Ap. Verdruss erweckt; aber bergen kann ich es doch nicht, dass er mir hier im Streben nach Gegensätzen und Unterschieden selbst Unwesentliches zu ergreifen und Dinge zusammenzustellen scheint, deren Verhältniss zu den durch sie veranlassten Erfolgen doch ein sehr verschiedenes ist."

Jetzt will ich versuchen, meine gar sehr abweichende Ansicht von der Stelle in möglichster Kürze darzulegen. Wenn ich im ersten Satze wieder Frage, wie in der ersten Hälfte von v. 15., welche ausser dem fehlenden Verbum wohl in der Form nichts Ungewöhnliches hat cf. 1 Cor. 6, 1.: *καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων;* und auch mit Einschluss dieses Umstandes nichts Beispielloses enthält cf. dieselbe Stelle und v. 18., und hier und im Folgenden wieder Vergleichung finde, so beziehe ich mich auf das früher Gesagte, verweise wegen der Frageform auf v. 15. und wegen des *πολλῷ μᾶλλον* auf das in dieser Beziehung ebendaselbst Bemerkte, wiederhole hinsichtlich des Gegensatzes von *θάνατος* und *ζωή*, dass dieser dem Ap. mindestens seit v. 12. gegenwärtig sein musste, und dass er daher, hätte er unterscheiden wollen, gleich damals nicht mit *ὥσπερ* begonnen haben würde, und behaupte insbesondere in Beziehung auf den ersten Satz von v. 16.: *καὶ οὐχὶ ὡς - - - δώρημα*, dass, im Vergleich zu *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* dieses Satzes, in v. 17. die Worte: *διὰ τοῦ ἑνός* und *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰ. Χ.* denn doch zu stark hervortreten, um nicht die Absicht des A., diesen Punct als Hauptsache zu erkennen zu geben, augenblicklich zu errathen. Indem ich nun auf *δι' ἑνός* den grössten Nachdruck lege, würde ich nach *ἁμαρτήσαντος* aus dem Vorhergehenden entweder aus der ersten Frage *τὸ παράπτωμα* (*ἐγένετο*), oder so etwas, wie *ἐκεῖνο ἦν* oder *ἐγένετο* oder bloss *αὐτὸ ἦν*, nach *δώρημα* aber aus dem Vordersatze die Worte: (*ἔσται*) *δι' ἑνός* suppliren, so dass auf der

einen Seite das Subject, auf der andern das Prädicat fehlt, was, die Bekanntschaft beider Subjecte und die Absicht, zwischen ihnen eine Parallele zu ziehen, und, was die Hauptsache, die Zurückbeziehung dieser zweiten Frage auf die erste und das Zurückgehen beider auf den Inhalt von v. 12. als das, woraus der Stoff zur Parallele genommen ist, vorausgesetzt, nichts allzu Auffälliges oder Abnormes haben möchte und in jeder neueren Sprache ohne Bedenken nachgeahmt werden könnte. Zu vergleichen ist der Satz Cap. 2, 28. 29., wo gerade wie hier zuerst das Subject und nach der gew. Interpretation zuletzt das Prädicat ergänzt werden musste, und Plut. Mor. I. de superst. S. 398 in.: *ὥσπερ ὁ Τάνταλος κ. τ. λ.*, wo im ersten Satzgliede das Verb. aus dem Nachfolgenden, im zweiten der Inf. aus dem Vorhergehenden zu suppliren ist. Hiebei dürfen wir aber nicht aus der Acht lassen, welche wichtige Rolle hiebei dem Partic. *ἁμαρτήσαντος* als Beigabe zu *ἑνός* zufällt, indem es nicht allein zur Auseinanderhaltung der beiden die zu vergleichenden Gegenstände enthaltenden Satzglieder, sondern auch zum Index des doch immer irgend einer Andeutung bedürfenden zu supplirenden Subj. dient. Ohne dasselbe hätte der Ap. wenigstens: *καὶ οὐχ ὡς ἐκεῖνο δι' ἑνός, οὕτω καὶ τὸ δώρημα;* schreiben müssen. Die Frage würde also vollständig so lauten: *καὶ οὐχ, ὡς δι' ἑνὸς (ἁμαρτήσαντος) τὸ παράπτωμα ἐγένετο, καὶ δι' ἑνὸς τὸ δώρημα ἔσται;* d. h. sollte nicht, wie es dort durch Einen geschehen ist, auch die göttliche Gabe durch Einen sein, kommen oder wirken? Es fragt sich dann nur noch, in welchem Verhältniss diese zweite Frage zur ersten stehe, und ich denke mir die Sache so. In dem mit *εἰ γάρ* beginnenden, die erste Frage beantwortenden, Satze v. 15. zweite Hälfte sind zwar schon beide Vergleichungspuncte *εἷς* und *οἱ πολλοί*, genau genommen, enthalten; allein theils stellen sich dort *οἱ πολλοί* als Schlusssteine der beiden Satztheile als Hauptzweck der Vergleichung dar, theils tritt der *εἷς* als auf der einen Seite von *τὸ παράπτωμα*, auf der andern von *ἡ χάρ. τ. θεοῦ κ. ἡ δωρεὰ ἐν χάρ.* abhängiger Gen. um so mehr in den Hintergrund, je weniger diese Wörter, als Wiederholung der in der Frage bereits enthaltenen, die Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen, und da im Vordersatz v. 12. gerade *δι' ἑνός* schon als das eine *punct. compar.* aufgestellt worden war, ausserdem aber der Ap, dem Juden (und Judenchristen) gegenüber, welcher den Messias nur für sein Volk in Anspruch nahm, und, selbst die

Heilsbedürftigkeit Aller, ja selbst die Einschliessung Aller in den Reichthum der göttlichen Gnade zugegeben, immerhin für die Heiden entweder keine oder eine andere Hülfe statuiren konnte, gerade diesen Punkt hervorzuheben besondere Ursache hatte, so würde ich es sogar in dem Falle, dass er v. 15. beide Puncte gleichmässig abgehandelt hätte, was aber, wie gezeigt, nicht geschehen ist, sehr natürlich finden, dass er dem zweiten noch ein besonderes Komma widmet. Nachdem aber dem ersten Vergleichungspuncte in v. 15. sein volles Recht widerfahren, bedurften *οἱ πολλοί* bei der Behandlung des zweiten keiner besondern Erwähnung mehr und ihr gänzlicher Wegfall wird bei dieser Auffassung so wenig auffallen, dass er im Gegentheil zur Bestätigung derselben gereichen muss. Wir wenden uns hierauf zum zweiten Satze: *τὸ μὲν γὰρ κρίμα - - - δικαίωμα.* Dass hier im ersten Gliede zu *ἑνός* nichts Anderes als *παραπτώματος* zu suppliren sei, darüber habe ich mich bereits oben ausgesprochen, und bemerke nur noch in Betreff der Ergänzungen *ἀνθρώπου* oder *ἁμαρτήσαντος*, dass dann auf der einen Seite dem *ἐξ ἑνός* das niemals fehlende und hier, mag man nun Vergleichung oder Unterscheidung annehmen, nicht fehlen könnende andere *ἐξ ἑνός*, auf der andern Seite dem *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* jeder Gegensatz fehlt, und überdies *ἐκ* jedesmal in einer andern Bedeutung zu nehmen ist. Sucht man aber diesem letzten Vorwurfe auf die Weise, wie es Rck., Ph., Thl. V. gethan, zu entgehen, so bleibt doch die Frage, warum der Ap. den einen Menschen den vielen Sünden der Andern gegenüberstellte und nicht, wie er doch konnte, den viel bessern Gegensatz zwischen der schon v. 15. zweimal erwähnten und v. 17. wieder genannten einen Sünde des Einen und den vielen Sünden der Andern wählte, so wie die nicht minder wichtige Frage zu beantworten, warum denn überhaupt das *διά* im ersten Satze von v. 16., da dasselbe doch weder zur Motivirung des nachfolgenden *ἐκ* dienen noch irgend eine andere besondere Bestimmung haben konnte, und warum der Ap. dort nicht vielmehr: *καὶ οὐχ ὡς ἐξ ἑνὸς ἁμαρτήσ., τὸ δώρημα* geschrieben habe? Wir werden also bei dem Supplemente *παραπτώματος* bleiben müssen. Dass nun in diesen Worten ein Gegensatz enthalten sei, geht schon allein aus den Partikeln *μέν* und *δέ* hervor; aber wenn man nicht die sehr verschiedenen Präpositionen *διά* und *ἐκ* in gleicher und *ἐκ* jedesmal in verschiedener Bedeutung nehmen und dann den Ap.

dennoch im Wesentlichen dasselbe sagen lassen will, was er schon einmal gesagt hatte, so dass Rck. I. freilich mit Recht sagen könnte, er komme nicht von der Stelle; wenn es ferner in die Augen springt, dass ἐξ ἑνός und ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων hier den Hauptgegensatz bilden, auf diesen aber weder im vorhergehenden Satze irgendwie vorbereitet, noch im folgenden v. 17. irgendwie anders, als durch das nur auf der einen Seite sich wiederholende ἐν ἑνὶ παραπτώματι, und auch dies nur bei vorausgesetzter Richtigkeit dieser Lesart, Rücksicht genommen wird (vgl. die Auslegung von v. 17.); wenn ausserdem schon die Form dieses Satzes ihm zum vorhergehenden ein ganz anderes Verhältniss anzuweisen scheint, als das des mit εἰ γάρ anfangenden zu dem ihm unmittelbar vorhergehenden in v. 15., vielmehr der in v. 17. folgende Satz nicht nur seiner Form nach in dieses selbe Verhältniss tritt, sondern auch seinem Inhalte nach durch das doppelte διὰ τοῦ ἑνός sich genau an die Worte: δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος anschliesst, so kann ich diesen zweiten Satz von v. 16. nur für einen die beabsichtigte Gleichstellung A.'s und Christi nach Grösse und Umfang ihres Wirkungskreises beschränkenden, aber freilich eben durch diese Beschränkung die Kraft und Grösse der göttlichen Gnade nur noch mehr hervorhebenden und noch stärker preisenden Zwischensatz, für eine recht ächte Parenthese ansehen. Vgl. ähnliche Parenthesen am Ende der Erkl. von Cap. 2, 11—13. Die Frage lautete: Sollte nicht, wie durch einen Sünder, auch die Gabe sein? nehmlich durch einen Messias, der für Alle, Heiden und Juden, derselbe ist. Hieran hätte sich nun in derselben Form und Weise, wie sich der erste mit εἰ γάρ beginnende Satz in v. 15. an die unmittelbar vorhergegangene Frage anschliesst, indem er den ersten Vergleichungspunct εἰς τοὺς πολλοὺς hervorhebt, der andere mit εἰ γάρ anhebende Satz in v. 17., in welchem der durch die zweite in v. 16. zu Anfang aufgestellte Frage vorbereitete zweite Vergleichungspunct δι' ἑνός erörtert wird, unmittelbar anschliessen sollen. Aber *omne simile claudicat* und diese Unähnlichkeit ist es gerade, welche am Meisten zur Verherrlichung der göttlichen Liebe in Chr. gereicht. Darin ist der erste A. dem zweiten gleich, dass Beider Wirksamkeit sich auf die ganze Menschheit erstreckt; auch darin finden wir keinen Unterschied, dass, wie dort die Sünde, so hier die Gerechtigkeit von Einem ausgegangen ist; aber darin sind sie völlig von einander unterschieden, ja

einander schnurstracks entgegengesetzt, dass, während dort das Gericht, von einer einzigen Sünde ausgehend, zur Verdammniss, hier die Gnadengabe, von einer unendlichen Menge von Sünden zur Gerechtmachung führt. Wiederholen wir uns die zweite Frage nun noch einmal: „Sollte nicht, wie durch einen Sünder, auch die Gabe durch Einen sein?“ Hieran wird sich nun der folgende Satz am Besten knüpfen, wenn wir *γάρ* explicativ, also durch nehmlich oder noch besser durch allerdings oder freilich übersetzen: „freilich das Gericht von einer Sünde zur Verdammung, aber die Gabe von vielen Sünden zur Wiedergutmachung“; oder es liesse sich, wenn wir mit Whl. clau. eine Ellipse annehmen, vor *γάρ* die versteckte Frage denken: warum doch diese Frage? Antw.: Weil doch ein freilich zum Preise der göttlichen Gnade gereichender Unterschied Statt findet. Dieser Unterschied besteht aber, wie gesagt, darin, dass die Verdammung Aller von einer einzigen Sünde ausgeht, also um einer Sünde willen oder in Folge einer Sünde geschieht, dagegen die Lossprechung Aller von vielen Sünden nicht allein des einzelnen Menschen, sondern der ganzen Menschheit erfolgt. Wollen wir noch einen der Form nach ähnlichen Satz aus den Class. haben, so führe ich an Plut. Par. V. comp. Cim. c. Luc. S. 90 f.: *ἡ μὲν γὰρ ἀπὸ μικρᾶς δαπάνης πολλοὺς καθ' ἡμέραν διέτρεφεν, ἡ δ' εἰς ὀλίγους τρυφῶντας ἀπὸ πολλῶν παρεσκευάζετο χρημάτων*, in welchem aber freilich der Gegensatz auf der einen Seite, weil am Ausgangspuncte so gut wie am Endpuncte quantitativ hervortretend, ein vollkommnerer, auf der andern Seite aber ein viel geringerer und mit dem unsrigen gar nicht zu vergleichender ist. Gewiss darf ich nicht daran erinnern, dass hieraus nothwendig folgt, dass das *ἓν παράπτωμα* A.'s diesmal unter die *πολλὰ παραπτώματα* nur als eines unter vielen begriffen werden kann.

v. 17. Was zunächst die verschiedenen Lesarten betrifft, so finden wir für *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* in einigen Mss. *ἐν ἑνὶ παραπτώματι*, in einem Par andern *ἐν τῷ ἑνὶ παραπτώματι*, in einer andern und in Or. hom. 20. in Joh. p. 292 ed. Lomm. *ἐν ἑνὸς παραπτώματι*, endlich in einem *cod.* *τῷ παραπτώματι*, und Lchm., welchem Klln., Rth. folgen, hat in seinen Text willkührlich *ἑνὶ παραπτώματι* aufgenommen. Obgleich nun zur Durchführung meiner Ansicht namentlich über die Art und Weise,

wie sich v. 17. zwar unmittelbar an v. 16. erste Hälfte anschliesst, und also daraus seinen Hauptinhalt empfangen, aber dennoch auch die Parenthese v. 16. zweite Hälfte nicht ganz unbenutzt gelassen hat, die bisher recipirt gewesene Lesart in so fern nothdürftig ausreichen würde, als durch *τὸ τοῦ ἑνὸς παράπτωμα* immer die eine, in der Parenthese den *πολλοῖς παραπτώμασι* entgegengesetzte, Sünde bezeichnet wird, durch welche das Verderben über die Menschheit gekommen ist, so schliesse ich mich dennoch und zwar aus den beiden einfachen Gründen, weil *τοῦ ἑνός*, wenn auch nicht zur Bezeichnung des einen *παράπτωμα* geradezu überflüssig, doch immer in den Worten *διὰ τοῦ ἑνός* eine Wiederholung erhalten würde, und weil die so natürliche Ausbeutung der Parenthese für den folgenden Theil der Abhandlung etwas mehr als die blosse Wiederholung des schon zweimal dagewesenen einfachen *τὸ παράπτωμα* erwarten lässt, an Rck. an, was zu thun ich nur dann einiges Bedenken tragen würde, wenn diese meine eigenthümliche Ansicht von der Stelle schon unter den ältesten Exegeten ihre Vertreter hätte. Da sich jedoch davon keine Spur bei ihnen findet, so nehme ich unter den am Meisten bezeugten *ἐν ἑνὶ παραπτώματι*, für welche A F G, und *ἐν τῷ ἑνὶ παραπτώματι*, für welche D E, die erstere Lesart theils wegen der mehreren Autoritäten und theils deshalb, weil sie am Reinsten das einfach die Zahl berücksichtigende *ἐξ ἑνός* des vorhergehenden Satzes wiedergiebt, als zu meiner Auffassung ganz vorzüglich passend an, erwidere auf das Bedenken Thl.'s, nach welchem eine Correctur um so eher nahe lag, als *τοῦ ἑνός* entbehrlich schien, dass im Gegentheil die Correctur aus v. 15. viel näher liegen musste, und glaube nicht darauf aufmerksam machen zu dürfen, dass dann v. 17. sich zwar hauptsächlich und unmittelbar an v. 16. erste Hälfte anschliesst, indem er daraus das, worauf dort Alles ankommt, das *διὰ τοῦ ἑνός*, auf beiden Seiten in sich aufnimmt, zugleich aber durch die Aufnahme des *ἓν παράπτωμα* auf A.'s Seite bezeugt, dass die Parenthese v. 16. zweite Hälfte für ihn nicht verloren gewesen ist; denn dies ist ja der Weise des heil. Ap. ganz angemessen, welcher nicht leicht irgend etwas sagt, was nicht auch für den Fortgang der Entwickelung seine Bedeutung hätte. Ausserdem findet man anstatt *τὴν περισσεῖαν τ. χάρ. καὶ τ. δωρ. τ. δικαιοσύνης* theils mit Hinweglassung entweder *τῆς δωρεᾶς*: *τὴν περισσεῖαν τῆς χάρ. καὶ τῆς δικαιοσ.*, oder *τῆς δικαιοσύνης*: *τὴν περισ-*

σείαν τῆς χάρ. καὶ τῆς δωρ., theils mit Nebeneinanderstellung von περισσεία und δωρεά : τὴν περισσείαν τ. χάριτος καὶ τὴν δωρεὰν τ. δικαιοσύνης, theils endlich mit Nebeneinanderstellung der drei: χάρις, δωρεά, δικαιοσύνη als auf gleiche Weise abhängig von περισσεία : τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς καὶ τῆς δικαιοσύνης; aber alle diese Abweichungen sind so wenig verbürgt, dass sie nicht wohl in Betrachtung kommen können. Auch würde ich gegen die erste einzuwenden haben, dass wohl von einer περισσεία der χάρις und der δωρεά, aber nicht so von einer περισσεία der δικαιοσύνη geredet werden könne, in so fern alle περισσεία der beiden ersteren eben nur hinreicht, ich kann nicht einmal sagen, das rechte Mass der δικαιοσύνη, sondern die δικαιοσύνη, welche an sich selbst das rechte Mass ist, hervorzubringen, und diese Letztere, ich will nicht sagen, weder ein zu wenig noch ein zu viel, sondern weder ein mehr noch ein weniger gestattet; gegen die zweite, dass δικαιοσύνη, als aus der Mitinsichaufnahme der Parenthese und in ihr des δικαίωμα hervorgegangen, unserm Verse nicht fehlen durfte; gegen die dritte, dass δωρεά, weil nur Effect der χάρις und als solcher selbst περισσεία, mit dieser nicht auf solche Weise coordinirt werden kann; und gegen die vierte, welche beiläufig auch die der Peschito ist, dass δικαιοσύνη, als Inhalt der δωρεά und daher Effect der χάρις, wohl, wenn nicht, die περισσεία vorherginge, neben die χάρις gestellt werden könnte, aber, neben der δωρεά, diese Letztere ihres Inhalts berauben würde und daher mit ihr zusammen als Hendiadyoin gefasst werden müsste. Bei der Erkl. der einzelnen Wörter und Ausdrücke werden wir uns hier um so weniger aufzuhalten haben, als das Meiste davon schon im Vorhergehenden dagewesen ist und dort seine genügende Erkl. gefunden hat, und als die Differenz der Ausleger verhältnissmässig eine geringe ist. Doch werden folgende Bemerkungen nicht als überflüssig erscheinen. Nehmen wir ἐν ἑνὶ παραπτώματι oder τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι, so wird durch das Eine wie durch das Andere das Mittel bezeichnet, durch welches der Tod seine Wirksamkeit ausübt. Das Mittel kann, wie Thl. bemerkt, auch durch διά bezeichnet werden; aber wo Beides, entweder der Dat. und διά, oder ἐν und διά, neben einander vorkommt, da wird entweder jenes zur Angabe des näheren, dieses des entfernteren Mittels, oder jenes zur Angabe des Mittels, dieses des Urhebers dienen, und A. ist der, welcher selbstthätig durch die erste

Sünde, welche er begangen, den Eintritt des Todes vermittelt und daher die Schuld desselben auf sich geladen hat. Die beiden ἑνός : τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι und διὰ τοῦ ἑνός im ersten Satzgliede erklärt d. W., das Erstere als aus v. 15., das Letztere als aus δι᾽ ἑνὸς ἁμαρτήσαντος und ἐξ ἑνός v. 16. herübergenommen und zwar dieses in der Absicht, am Schlusse der Erörterung die Parallele A.'s und Chr. hervorzuheben. Die Richtigkeit dieser Bemerkung in Betreff des Ersteren lehrt der Augenschein; auch in Betreff des Letzteren wird Niemand die Identität des διὰ τοῦ ἑνός v. 17. und des δι᾽ ἑνὸς ἁμαρτήσαντος v. 16. erste Hälfte bezweifeln; nur ist damit nicht erklärt, warum der εἷς hier zweimal genannt wird. Ueber die Ursachen des Zusammenwerfens dieses letzten Ausdrucks mit ἐξ ἑνός v. 16. zweite Hälfte, obgleich Beide, wie die verschiedenen Präpositionen zeigen, nichts mit einander gemein haben, in Eins, und darüber, dass ἐξ ἑνός vielmehr in v. 17. in τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι seinen allenfalls genügenden, in ἐν τῷ ἑνὶ oder ἐν ἑνὶ παραπτώματι aber jedenfalls seinen bestimmteren Ausdruck finde, ist schon oben das Nöthige erinnert worden. Die Erkl. der Absicht des Ap., am Schlusse der Erörterung die Parallele A.'s und Christi hervorzuheben, ist übrigens von der Seite, auf welcher die Parallele geleugnet wird, als abermaliges Eingeständniss der Unmöglichkeit, die entgegengesetzte Ansicht folgerecht durchzuführen, bestens zu acceptiren. πολλῷ μᾶλλον wird von den Meisten und namentlich Rth., d. W., wie v. 15., als mit zur Angabe des Unterschiedes, welcher, wie dort in dem Grade der Wirksamkeit, so hier unbegreiflicherweise in dem Grade der Herrschaft bestehen soll, gehörig betrachtet, und d. W. tadelt ausdrücklich Rch.'s, dem Thl., Rck., Ph. folgen, Inconsequenz, dass er hier nur die log. Bedeutung statuiren will. Ich glaube mich über die Unmöglichkeit, es in einer andern Bedeutung zu nehmen, bei v. 15. hinlänglich ausgesprochen zu haben und füge hier nur hinzu, dass die Form des Satzes auch darum keine andere zulässt, weil ja sonst entweder εἰ seine Geltung verlieren würde, oder im zweiten Gliede nicht das Geringste vorhanden wäre, was zur Bezeichnung der Absicht, aus εἰ nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit zu folgern, dienen könnte. Wollte man aber die bekannte und, wie ich nachgewiesen habe, ziemlich gewöhnliche Satzform ohne allen Grund hier nicht gelten lassen, so würde man εἰ nicht zur Angabe des Wahrscheinlichkeitsgrundes,

sondern zur Angabe der nothwendigen Bedingung dienen lassen müssen, als welche man doch nicht die vorgängige Herrschaft des Todes und eben so wenig die Vermittelung derselben durch den Einen gelten lassen wird, wenn man erwägt, dass durch Christum nur wiederzurückgebracht wird, was durch A. verloren gegangen war. Thl. II. weist auch mit Recht auf das Sonderbare, ich will nicht sagen, Sinnlose des Gedankens hin, dass sich die Herrschaft der Erlösten dem Grade nach von der Herrschaft des Todes unterscheide; aber war es weniger sonderbar oder sinnlos, in v. 15. das Ueberströmen der göttlichen Gnade dem Grade nach von der Verbreitung des Todes zu unterscheiden? Dieses viel eher, leichter, mit viel grösserem Rechte, was *πολλῷ μᾶλλον* bedeutet, kann unter Umständen, als Angabe des hohen oder höheren Grades der Wahrscheinlichkeit oder Gewissheit, und in so fern als die Berechtigung zum Schliessen anzeigend, sehr wichtig sein und ist gerade hier überaus wichtig; aber nimmermehr kann es, über seine formale Bedeutung hinausgehend, Zweck der Zusammenstellung werden. *περισσεία*, offenbar aus *ἐπερίσσευσε* v. 15. herübergenommen und in so fern auch hierin einen Fortschritt zeigend, als dort das reiche Ueberströmen der göttlichen Gnade auf den Menschen das Ziel war, hier aber die Wirkung dieses Ueberströmens namhaft gemacht wird, hat, wie Rck. gegen Rch., der, weil er *πολλῷ μᾶλλον* bloss logisch nimmt, nun in Verlegenheit ist, worein er den Unterschied setzen soll, bemerkt, den Comparativbegriff, wie sonst gewöhnlich, so auch bei unserm Ap. nicht in Vergleich mit etwas Anderm, hier der Herrschaft des Todes, sondesn nur in Beziehung auf sich selbst, wie v. 15., indem es eine Ueberfüllung und als Folge davon ein Ueberfliessen anzeigt, vermöge dessen der, bei welchem es vorhanden ist, nicht bloss genug hat für sich selbst, sondern von seinem Reichthum Andern abzugeben im Stande ist, oder nicht beschränkt bleibt auf sein eigenes Gebiet, sondern seine Wirksamkeit auch auf Andre ausdehnt. Aus *ἡ χάρις τ. θεοῦ κ. ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τ. ἑνὸς ἀνθρ. Ἰ. Χ. ἐπερίσσευσε* v. 15. ist hier nun *ἡ περισσεία τ. χάριτος κ. τ. δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* geworden, indem die Worte *ἐν χάριτι τῇ τ. ἑνὸς ἀνθρ. Ἰ. Χ.*, davon abgerissen, durch die zu *βασιλεύσουσι* gesetzten Worte *διὰ τ. ἑνὸς Ἰ. Χ.* vollkommen repräsentirt werden, die *δωρεά* aber in der durch *δικαίωμα* v. 16. vermittelten *δικαιοσύνη* ihrem Inhalt nach angegeben worden ist. Das Partic.

Praes. λαμβάνοντες nicht Empfänger nach Fr., M., sondern nach Rth., Thl., Rck., d. W., Ph. das Fortgehende der Aneignung der Gnade bezeichnend, wenn nehmlich, was doch nicht nothwendig ist, wie es denn Rck. selbst nachher durch Empfänger übersetzt, durch dieses Wort etwas Anderes ausgedrückt werden soll, als die eben so hier sich fort und fort geltend machende Bedingung auf Seiten jedes einzelnen Menschen, wie v. 12. zur Erbschaft des Todes ebenfalls ein Eingehen auf die durch den ersten A. hereigekommene Sünde von Seiten jedes Einzelnen zur Bedingung gemacht wurde. Die περισσεία τῆς χάριτος κ. τ. λ. erstreckt sich nach v. 15. εἰς τοὺς πολλούς, kommt aber nur den αὐτὴν λαμβάνουσι zu Statten. Auf das zweite βασιλεύειν führte nach d. W., Rck. das erste βασιλεύειν des Todes und es bezeichnet nach d. W. „auch sonst cf. 2 Tim. 2, 12. die Seligkeit, theils in objectiv theokratischer cf. Apoc. 20, 4. 22, 5., theils in subjectiv sittlicher Bedeutung, weil Herrschen höchste Entwicklung der Freiheit und höchste Befriedigung aller Triebe ist;" nach Rck. „ist nicht zu leugnen, dass P. auch an Stellen, wo keine solche Veranlassung (wie hier durch den Gegensatz zum βασιλεύειν des Todes) Statt findet, die Hoffnung des βασιλεύειν für die Christen ausspricht, welche sich auch bei den übrigen Schriftstellern des N. T. wahrnehmen lässt cf. 1 Cor. 4, 8. 6, 2. 3. 2 Tim. 2, 12." Zu ζωή sagt d. W.: „Gegensatz von θάνατος, und zwar nicht bloss leiblich (die Auferstehung) sondern auch geistig-sittlich, so wie in dem θάνατος das διὰ τῆς ἁμαρτίας v. 12. eingeschlossen liegt;" Thl. II.: „Es wird diese Herrschaft durch das neue Princip des Lebens erlangt, und wird andrerseits erst recht sichtbar in der Qualität der ζωὴ αἰώνιος (v. 21.); daher hat man denn ζωή doppelsinnig sowohl auf das Leben als Princip, als auf das Leben als Zustand der dereinstigen Vollkommenheit zu beziehen," und weist für den, der das Erstere leugnen wollte, auf Cap. 8, 2. hin, wo ζωή in der Verbindung πνεῦμα τῆς ζωῆς als Gegensatz zu νόμος ἁμαρτίας ja auch als Princip, als sittliches Lebensprincip erscheint; Thl. V.: „ἐν ζωῇ deutet vermöge des gegensätzlichen Verhältnisses zu θάνατος auf die jenseitige Lebensvollendung, in welcher das Moment der subjectiv gewordenen Gerechtigkeit und der Seligkeit mit eingeschlossen liegt;" ähnlich Rck. II.; Ph. nur von der ζωὴ αἰώνιος, in der erst das βασιλεύειν Statt findet, wegen des Fut. Meine eigne Ansicht siehe unten, und ich will hier nur erinnern, dass

ἐν ζωῇ in seiner Beziehung auf διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰ. Χ. nothwendig auf ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ v. 10. zurückweist, wie wir denn Christum allein als Quelle des Lebens und unser eignes Leben nur als in der Vereinigung mit ihm aus dem seinigen fliessend und in dem seinigen bestehend uns zu denken haben. Das Fut. erklärt Thl. aus der bis jetzt noch nicht zu erlangenden Vollkommenheit der Herrschaft, Ph. aus der überhaupt erst jenseit bevorstehenden Herrschaft; aber es kann auch eben so gut als Erwartung, dass es nach dem zum Schlusse berechtigenden Grunde so sein müsse, erklärt werden cf. v. 10. Cap. 3, 20. 2 Cor. 3, 8. Ueber den ganzen Satz οἱ τὴν περισσείαν - - - βασιλεύσουσι spricht sich Rck., dem Thl., Ph. im Wesentlichen folgen, dahin aus, dass derselbe genau entweder: ἡ ζωὴ βασιλεύσει διὰ τ. ἑνὸς Ἰ. Χ. ἐπὶ τοὺς - - λαμβάνοντας oder: ἐν τῇ περισσείᾳ - - - δικαιοσύνης ἡ ζωὴ βασιλεύσει διὰ τ. ἑνὸς Ἰ. Χ. hätte heissen müssen, dass aber der erste Satz nicht das Herrschen der Gläubigen, sondern sehr unpassend das Herrschen des Lebens über die Gläubigen ausdrücken, der zweite zwar diesen Uebelstand vermeiden, aber die Empfänger der Gnade, der Gerechtigkeit und des Lebens nicht genannt haben würde; daher viel besser und schöner" (und ich setze, da das fehlende Object bei dem zweiten Ausdruck immer hinzugedacht werden müsste, für mein Theil hinzu: allein richtig und möglich) „der gewählte Ausdruck." Gewiss bildet ζωή zu θάνατος, in so fern Beide einander ausschliessen, den vollkommensten Gegensatz, und eben so gewiss konnte das βασιλεύειν τῆς ζωῆς dem βασιλεύειν τοῦ θανάτου entgegengesetzt werden, wodurch dann ausgesprochen worden wäre, dass, wie der Tod sich vorher das Leben, so sich das Leben nachher den Tod unterworfen hätte; allein der Apostel hat es von Anfang nicht mit der ζωή, sondern mit dem Menschen als Obj. der βασιλεία des Todes zu thun und darum setzt er hier, wo dieses Obj. nothwendig wieder hervortreten musste, nicht die ζωή, deren βασιλεύειν in Beziehnng auf die Menschen überhaupt nicht dem βασιλεύειν des Todes entgegengesetzt werden konnte, sondern die Menschen als Subject entgegen und als Mittel oder Bedingung der zu gewinnenden, vielleicht auch der zu übenden, Herrschaft nennt er die ζωή. Aber wenn wir hiernach im Sinne des Ap. zunächst nur βασιλεύσουσι τοῦ θανάτου, καθὼς ὁ θάν. αὐτῶν ἐβασίλευσε, und dagegen an Stellen, wie Mtth. 19, 28. 1 Cor. 4, 8. 6, 23. 2 Tim. 2, 12., auf welche Rck.

aufmerksam macht, nicht nothwendig zu denken haben, so wird doch auf der andern Seite der Inhalt der ζωή in dem Masse wachsen, in welchem sich der des θάνατος erweitert; und wenn wir daher, wie wir bei Cap. 1, 32. 5, 12. 14. gesehen, unter θάνατος zwar nur den leiblichen Tod, aber diesen leiblichen Tod als Führer zu dem oder als Sinnbild dessen, was für den durch die Sünde dem Zorn Verfallenen dahinter liegt, zu denken haben, so werden wir die ζωή vermöge des Gegensatzes zwar nur als das mit der Auferstehung in Christo gewonnene neue Leben, aber dieses neue Leben als Führer zu dem und als Sinnbild dessen betrachten müssen, was ihm verheissen und was darin beschlossen ist. Gehört dies nun freilich der Zukunft zu, so liegt darin doch kein Hinderniss, das Fut. βασιλεύσουσι, wie vorher bemerkt, ausschliesslich für den Ausdruck der Berechtigung zur gewissen Erwartung in Anspruch zu nehmen.

Gehen wir jetzt zur Betrachtung des Ganzen und seines Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden über, so legen Fr., d. W. den Nachdruck auf δικαίωμα als Beschluss von v. 16. und Letzterer lässt den Ap. daraus einen ähnlichen Schluss, wie v. 15., die herrlichen Folgen der Rechtfertigung herausheben, zugleich aber auch einen dritten Unterchied zw. A.'s und Christi Einfluss, nehmlich den der viel grösseren Herrschaft, bemerklich machen. Ueber die Unstatthaftigkeit der letzteren Annahme habe ich mich hinlänglich ausgesprochen; rücksichtlich der ersteren bemerke ich, dass vermöge der Verbindung durch γάρ nicht aus dem δικαίωμα die δικαιοσύνη und als deren Folge das βασιλεύειν, sondern umgekehrt das δικαίωμα aus der δικαιοσύνη und dem βασιλεύειν bewiesen werden müssten, der dabei unerklärt bleibenden Form des zweiten Satzes in v. 16. nicht zu gedenken. Fr. unterscheidet sich dadurch, dass er, um die Verbindung mit v. 16. festhalten zu können, das δικαίωμα d. h. *absoluentis Dei sententiam* als *perennis uitae fontem* betrachtet und nun den in v. 17. enthaltenen Beweis nicht auf (γίνεται) εἰς δικαίωμα v. 16., sondern auf dem zu δικαίωμα hinzuzudenkenden Satze: „woraus das ewige Leben quillt“, beruhen lässt. Aber wie ist es wohl möglich, dass ein Beweis auf einen nicht ausgesprochenen, sondern vom Leser hinzuzudenkenden Satz gestützt werden soll? Thl. II. sagt: „Die Argumentation wird nun auf folgende Weise fortgegeführt: „Aus den Sünden Vieler geht durch die Gnade ein Zustand der Rechtfertigung hervor; denn nach der überschwäng-

lichen Kraft der Gnade wird sich ohne Zweifel, wenn die Erlösten an das Ziel gelangt sind, herausstellen, dass das Leben eine stärkere Gewalt in ihnen äussern wird, als der Tod in dem natürlichen Menschen"; was mir nicht recht verständlich ist. Nach Thl. V. ist v. 17. Erläuterungssatz von v. 16., welcher darlegt, theils worin das *κατάκριμα*, theils worin das *δικαίωμα* bestanden; allein das *βασιλεύειν ἐν ζωῇ* erläutert so wenig das *δικαίωμα*, wie es dasselbe beweist, ist vielmehr nur Folge des *δικαίωμα*, und bei beiden Auffassungsweisen bleibt die offenbar absichtliche Gegenüberstellung der beiden *διὰ τοῦ ἑνός* unaufgeklärt. O. lässt den Ap. folgendermassen schliessen: „Ferner unterscheidet sich aber die Wirkung Christi dadurch von der Adamitischen, dass sie nicht bloss negativ ist, sondern positiv wirkt, indem sie von den unendlich vielen Uebertretungen der Menschheit rechtfertigt, ja sogar ein neues höheres Leben ihnen mittheilt"; allein auch der Adamitischen Wirkung wird man die positive Seite nicht bestreiten können, und wie kann v. 17. zu v. 16. in dem Verhältniss stehen, dass er eine Steigerung des dortigen Inhalts gebe, da er anerkanntermassen nur Erklärung oder Beweis sein kann. Das Alles aber heisst nur die Schwierigkeiten übersehen oder verdecken, aber nicht lösen. Klln. gesteht diese offen ein und weiss keine Hülfe. M. geht wie O. darüber hinweg. Rch. will an einen Hauptgedanken: dass aus dem Contraste des göttlichen Verfahrens in A. und in Chr. wichtige und trostreiche Wahrheiten folgen, anknüpfen; aber wo ist dieser Hauptgedanke und müssten wir denselben, wenn er ja vorhanden wäre, nicht vielmehr vor v. 12. suchen, und wäre dann die Schwierigkeit der Verbindung nicht genau dieselbe? Rth., welcher, wie schon erwähnt, v. 16., weil er zwischen ihm und v. 17. keinen caussalen Zusammenhang findet, zur Parenthese macht, findet diesen caussalen Zusammenhang dagegen zwischen v. 17. und v. 15., indem, was in diesem behauptet werde, jener durch die *concl. a minori ad maius* beweise. Er meint, dass von den beiden Differenzpuncten zwischen den Wirkungen des Sündenfalles und der Gesetzesgenugthuung Christi, dem modalen und quantitativen, nur der letztere für den Ap. eigentlich von Wichtigkeit sei und daher nur dieser ausgeführt werde. Indessen habe er den ersteren doch nicht ganz übergehen können, und indem er eben mit dem Beweise des quantitativen beschäftigt ist, enthüllt sich ihm eine Seite der modalen

Differenz, welche die Herrlichkeit der neuen Heilsanstalt in eigenthümlich hellem Lichte darstelle, und sofort theile er diese in einer Parenthese mit und kehre erst dann zum Beweise zurück. Das erste Bedenken, welches Rck. vom Fut. in v. 17. und dem Aor. in v. 15. hernimmt, theile ich nicht, desto mehr aber das zweite auf die Form der beiden Sätze in v. 16., welche durchaus nichts von einer Parenthese an sich haben, und von denen der erste durch sein *καί* nothwendig an v. 15. anknüpft, gegründete in Beziehung auf den ersten dieser beiden Sätze; denn den zweiten halte ich, wie gesagt, selbst für Parenthese. Aber ich habe noch einen andern Grund dagegen. Wenn v. 15. aus v. 17. bewiesen werden soll, so muss v. 17. auf die Gründe zurückgehen, welche zu dem aus v. 15. Gefolgerten führen, verhältnissmässig also weniger enthalten oder weniger weit gehen, als v. 15.; aber es findet gerade das umgekehrte Verhältniss Statt. v. 15. ist, als Grund der in v. 17. genannten Gerechtigkeit und der daraus fliessenden Herrschaft im Leben, Gottes Gnadengabe angegeben; v. 17. dagegen ist aus diesem Grunde, durch den Beschluss von v. 16. vermittelt, die Gerechtigkeit und die Herrschaft im Leben gefolgert, und der allerflüchtigste Vergleich beider Verse zeigt, dass v. 17. in der Darstellung der Heilsordnung viel weiter gehe als v. 15., wo nur der erste Anfang derselben angegeben ist. Setzen wir in Gedanken v. 17. an die Stelle von v. 15. und umgekehrt v. 15. an die Stelle von v. 17., so werden wir den Inhalt von v. 15. sehr gut aus dem Inhalt von v. 17. folgern können. Das sollte nach meiner Ansicht wohl entscheiden. Nach Ph. ergänzte sich zu v. 15. von selbst der Gedanke, dass die Vielen, welche die *περισσεία* der *χάρις* und der *δωρεὰ ἐν χάριτι* empfangen, nun auch viel gewisser leben werden, als die Vielen durch des Einen Uebertretung gestorben sind. Er betrachtet daher diesen Vers als Ergänzung oder Schlussfolgerung, keinesweges aber als Begründung oder Erläuterung von v. 15.; *γάρ* kann daher nur den Inhalt von v. 16. begründen, nach welchem die Gnadengabe nicht nur A.'s Sünde, sondern auch die vielen Uebertretungen seiner Nachkommen vergütet, und dies geschieht v. 17. durch Hervorhebung der unerschütterlichen Gewissheit, dass die, welche die überschwängliche Fülle der Gnade empfangen, einst im Leben herrschen werden. „Die intensive Gnadenfülle und die daraus hevorgehende Lebensgewissheit (v. 17.) ist demnach allerdings der Grund der exten-

siven Allgenugsamkeit dieser Gnade (v. 16.).“ Aber wie ist es möglich, dass die Gewissheit von etwas, was als wirklich geschehen vor Augen liegt und eben nur als gewiss geschehen die andre Gewissheit veranlasst und ermöglicht, von einer andern Gewissheit dem Grade nach überboten werde? Bei Sätzen in einem Schlusse *a min. ad maius*, wofür dieser Satz von Ph. ausdrücklich angenommen wird, liegt in der Natur der Sache, dass der Grund, woraus man folgert, in die *hypothesis*, also in den mit εἰ γάρ beginnenden Vordersatz gelegt, nicht aber mit Beiseitlegung dieses in etwas Anderm gesucht werde. Endlich kann ich mir wohl denken, dass zur intensiven Gnadenfülle die extensive Allgenugsamkeit der Gnade hinzutreten müsse, um daraus die Lebensgewissheit hervorgehen zu lassen, nicht aber, dass die Lebensgewissheit im Verein mit der Gnadenfülle die Allgenugsamkeit der Gnade zur Folge habe. Ausserdem gehen aber die sämmtlichen Erklärer, wie Thl., über das doppelte διὰ τοῦ ἑνός gerade so hinweg, als ob es gar nicht vorhanden wäre. Rck. erklärt in seiner offenen Weise seine vollständige Rathlosigkeit, indem er sagt: „So bleibt nur noch übrig, den Zusammenhang unseres Verses mit dem Vorhergehenden zu bestimmen. Zeichen desselben ist die Part. γάρ, sie heisst uns eine Begründung oder Erläuterung erwarten, und gewohnt, die Anknüpfung an das unmittelbar Voranstehende gemacht zu finden, suchen wir nach einem Zusammenhange mit v. 16. Dort ist gesagt worden: Das göttliche Urtheil über A. ist zur Verdammniss Aller, die That der Gnade zum Mittel — der wirkenden Ursache — der Gerechtigkeit ausgeschlagen. Nun geht es weiter: denn wenn durch Einen Sünder der Tod gewaltig geworden ist, durch A., so werden weit mehr die Empfänger der göttlichen Gnadenfülle und der Gerechtigkeit im Besitz des Lebens herrschen durch die Vermittelung Jesu Christi. Aber was beweist oder was erläutert dieser Satz von dem, was v. 16. gesagt worden ist? Doch gewiss den Satz nicht, der allein — als Hauptsatz — zu beweisen war, dass das χάρισμα der Menschheit εἰς δικαίωμα ausgeschlagen sei“, und nachdem er nun die bisherigen Versuche durchgegangen und sie sämmtlich als vergeblich erkannt, schliesst er mit den Worten: „Lassen diese beiden Anstösse (nehmlich bei der Rth.schen Erkl.) sich heben, oder sind sie zu unbedeutend, um die vorgetragene Auffassung zu hindern, so gebe ich mich ihr hin; im entgegengesetzten Falle würde ich mich in

der traurigen Nothwendigkeit erblicken, auch von ihr verlassen bekennen zu müssen, dass ich nicht begreife, wie eigentlich der Schreibende selbst den Zusammenhang mit v. 16. gedacht haben möge." Sollten wir in allen diesen vergeblichen Bemühungen und besonders in diesen rückhaltlosen Geständnissen Rck.'s und Klln.'s nicht eine neue Aufforderung finden, den betretenen falschen Weg zu verlassen und mit Berücksichtigung der im Ganzen doch nur einfachen Leser des Briefes und der gnädigen Absicht Gottes, ihnen durch den Ap. ein Licht anzuzünden, mit Beiseitsetzung aller gelehrten Phrasen und Definitionen das einfache Bibelwort, wie es dies will, mit einfachem Sinne aufzufassen und auszulegen?

Was nun meine eigene Ansicht von der Bedeutung dieses Verses und seinem Zusammenhange mit dem, was vorangeht, betrifft, so habe ich für diejenigen, welche der bisherigen Darlegung mit Aufmerksamkeit gefolgt sind, kaum nöthig, etwas hinzuzufügen. Unser Vers schliesst sich eben so an die erste Hälfte von v. 16. an, wie der mit *εἰ γάρ* anfangende Satz v. 15. an die Worte: *ἀλλ' οὐ - - - χάρισμα* desselben Verses, und beantwortet in der nehmlichen Weise die in der ersten Hälfte von v. 16. enthaltene zweite Frage: *καὶ οὐχ ὡς - - - δώρημα;* wie der der Form nach ganz gleiche Satz in v. 15. auf die dort befindliche erste Frage die Antwort giebt. Der die letzte Hälfte von v. 16. bildende mit *τὸ μὲν γάρ* beginnende Satz ist Zwischensatz oder Parenthese; aber wir würden zu wenig sagen, wenn wir behaupteten, dass der Ap. diese Parenthese nur deshalb eingeschoben habe, um der vollkommenen Gleichstellung A.'s und Christi in Betreff des einen Punctes entgegenzutreten und auf einen Unterschied, welcher noch mehr zum Preise der göttlichen Gnade auffordert, hinzuweisen. Wir müssen vielmehr hinzusetzen, dass die Angabe dieses Unterschiedes einmal zur Vervollständigung des in dieser Beziehung noch mangelhaft gebliebenen Zurückgehens auf den Ursprung der Sünde durch Anführung dieses wichtigen Momentes, der einen Sünde A.'s, notwendig war, und ausserdem nicht fehlen durfte, um die am Schluss der Vergleichung im nächsten Verse beabsichtigte Gegenüberstellung der einen Sünde A.'s und der einen den dadurch angerichteten Schaden wiedergutmachenden göttlichen Liebesthat in Christo vorzubereiten. Der Inhalt unsers Verses ist der Hauptsache nach die durch die Frage: *καὶ οὐχ ὡς - -*

δώρημα; veranlasste Ausführung des zweiten Punctes der Vergleichung: *δι' ἑνός*, was eben so, wie es bei *οἱ πολλοί* und *εἰς τοὺς πολλούς* v. 15. der Fall war, theils daraus, dass es auf beiden Seiten das allein Gleiche ist, theils daraus, dass es auf beiden Seiten jeder die Aufmerksamkeit durch irgend einen Zusatz von der Hauptsache ablenkenden Erweiterung entbehrt, theils endlich daraus, dass es auf beiden Seiten den Schluss des Versgliedes bildet, als dasjenige zu erkennen ist, um das es sich vorzugsweise handelt. Und dies vorausgesetzt, werden wir in der v. 16. enthaltenen Frage ebenso in *δι' ἑνός (ἁμαρτήσαντος)* die Angabe dieses Vergleichungspunctes, wie in dem in unserm Verse durch Vermittelung des den Schluss von v. 16. bildenden *δικαίωμα* in den Worten *χάρις κ. δωρεὰ τ. δικαιοσύνης* auseinandergelegten *δώρημα* die Angabe des zu Vergleichenden erkennen. Ausserdem aber dürfen wir nicht unbemerkt lassen, dass, während in v. 15. den als ersten Gleichheitspunct das gleiche Ziel angebenden Worten: *οἱ πολλοί* und *εἰς τοὺς πολλούς* gegenüber in den Worten: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* der Ursprung des Unheils auf der einen, und in den Worten: *ἡ χάρις τ. θ. κ. ἡ δωρ. ἐν χάρ. τῇ τ. ἑν. ἀνθρ. Ἰ. Χ.* der des Heils auf der andern Seite genannt ist, hier umgekehrt den als den zweiten Gleichheitspunct den gleichen Ursprung von Einem aussprechenden Worten: *διὰ τοῦ ἑνός* und *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰ. Χ.* gegenüber in den Worten: *ὁ θάνατος ἐβασίλευσε* das Ziel der adamit. Sünde auf der einen, und in den Worten: *οἱ τὴν περισσείαν - - - ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι* das Ziel der göttlichen Gnade in Christo auf der andern Seite beschrieben wird, und wir werden in dieser Wahrnehmung einen neuen Grund finden, die gänzliche Verschweigung des zweiten Vergleichungspunctes in v. 15. nicht zu fordern. Betrachten wir noch zuletzt die Form des Satzes, so wird hier, wie im zweiten Satze von v. 15., fälschlich und wunderbarerweise zum Schluss gemacht, was doch selbstverständlich nichts weiter, als einfach ein aus einer *hypothesis* und aus einer *thesis* bestehendes hypothetisches Urtheil, und, wenn wir, was freilich eben so selbstverständlich, *πολλῷ μᾶλλον* seine bloss logische Bedeutung lassen, ein solches einem Schlusse *a min. ad maius* als *maior* dienendes Urtheil ist. Der vollständige Schluss würde hier folgendermassen lauten: *Maior. εἰ ἐν ἑνὶ παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνὸς, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τ. χάρ. κ. τ. δωρ. τ. δικ. λαμβ. ἐν ζωῇ*

βασιλ. διὰ τ. ἑνὸς Ἰ. Χ. v. 17. *Minor.* ὁ θάνατος ἐν ἑνὶ παραπτώματι ἐβασίλευσε διὰ τ. ἑνός. *Concl.* οἱ τ. περισσείαν κ. τ. λ. βασιλεύσουσι κ. τ. λ. Die *minor* hat bereits vollständig in v. 12. in den Worten: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου bis εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθε gelegen, wird aber, was die Worte betrifft, theils aus v. 14: ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος καὶ ἐπὶ τοὺς κ. τ. λ., theils aus v. 16. zweite Hälfte: ἐξ ἑνὸς (παραπτώματος) ergänzt. Die *conclusio* liegt, wie bei v. 15., in der zu diesem Schlusse auffordernden Frage und die Berechtigung zu dieser zuversichtlichen Aufforderung drückt das die *maior* mit der Frage verbindende γάρ aus, welches dann freilich uns auf die im ersten Theile dieses Cap. geschilderte Grösse und Macht der göttlichen Liebe als auf den letzten Grund zurückgehen heisst.

v. 18. Die Partikeln ἄρα οὖν, welche, nach d. W., Ph. dem griech. Sprachgebrauch zuwider (cf. jedoch Plat. I. Theag. S. 203 f., wo ἄρα, und ib. III. Gorg. S. 46 f. Phileb. S. 225 m. Plut. Par. I. comp. Sol. c. Popl. S. 226 in. II. Pericl. S. 86 m. (cap. 1 in.), wo ἄρα οὖν vorn an steht), von Paulus oft cf. Cap. 7, 3. 25. 8, 12. 9, 16. 18. Gal. 5, 10. 2 Thess. 2, 15. vorangestellt werden, zeigen uns, dass er diesen Satz als einen Schluss an das Vorhergehende anknüpft. Der *gen.* ἑνός wird auf beiden Seiten von den meisten älteren Uebersetzern und Auslegern, It., Vulg., Syr., Er., Lth., Clv., unter den neueren Exegeten von Kpp., Thl., Glck., Fr., Ph. für das *masc.* genommen und Fr. beruft sich deshalb auf v. 16., dessen Inhalt hier ins Kurze gefasst sei, und auf v. 19., welcher diesen Vers erläutere, Glck., Ph. auf den Gegensatz zu πάντες ἄνθρωποι und darauf, dass ἑνός im ganzen Abschnitte *masc.* sei, Thl. II. darauf, dass ἓν δικαίωμα keinen passenden Sinn gebe und dass διὰ τ. παρακοῆς τ. ἑνὸς ἀνθρώπου v. 19. Wiederaufnahme des hier Gegebenen sei; dagegen von d. W., Rth., Rck. für das *neutr.* und der Erste bestreitet die sprachliche Richtigkeit der entgegengesetzten Annahme wegen des fehlenden Art., der Zweite behauptet, dass der Ap. dann wohl hier, wie v. 15, τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι geschrieben haben würde, der Dritte bringt die grössere Leichtigkeit und die sich daher dem Leser von selbst aufdringende Geneigtheit zur Annahme der von ihm verteidigten Fassung in Anschlag. Dass d. W.'s Grund da, wo es hauptsächlich auf die Zahl ankommt, nicht zutreffe, ist schon bei v. 16. erinnert worden und daraus

folgt, dass auch der Rth.sche nicht beweisend ist, in so fern er Ap. v. 15. (v. 17. ist die Lesart nicht massgebend) noch den eben erst genannten A. im Sinne haben musste, hier aber bloss auf die Zahl Eins den Nachdruck legen konnte; aber wieder auf der andern Seite will Glck.'s Grund, da der Gegensatz zwischen ἓν παράπτωμα und πάντες ἄνθρωποι nur noch stärker ist als der zwischen ἑνὸς παράπτωμα und πάντες ἄνθρωποι und jedenfalls vollkommen eben so gross ist, wie der zwischen ἓν δικαίωμα und πάντες ἄνθρωποι, eben so wenig besagen, wie der von Thl. angegebene, da, selbst angenommen, dass unter dem δικαίωμα wirklich das ganze Erlösungswerk Christi mit seiner *obedientia actiua et passiua* zu verstehen wäre, dasselbe entweder nicht vermittelst der Endung μα in einen einzigen Act zusammengefasst, oder, wenn dies anging, vermöge dieser Zusammenfassung immerhin auch als ἓν δικαίωμα dem ἓν παράπτωμα A.'s entgegengesetzt werden konnte, und was Fr.'s Einwendungen gegen die neutrale Bedeutung betrifft, so will die von v. 19. hergenommene darum nichts verschlagen, weil zwar in dem εἷς ἄνθρωπος nicht das ἓν παράπτωμα nothwendig begriffen, wohl aber umgekehrt mit dem ἓν παράπτωμα der εἷς ἄνθρωπος v. 19. mitgegeben ist, und die auf v. 16. basirte steht und fällt mit der Fr.schen Auffassung des dortigen ἐξ ἑνός. Ph.'s vom beständigen Vorkommen des ἑνός als *masc.* hergenommener Grund kann aber, da offenbar eine Einzelthat A.'s von Anfang an zu Grunde gelegen hat, um so weniger beweisen, als über das Geschlecht des ἑνός v. 16. zweite Hälfte ebenfalls gestritten wird. Um so grösseres Gewicht lege ich auf Rck.'s Grund, nach welchem kein Leser δι' ἑνὸς παραπτώματος und δι' ἑνὸς δικαιώματος bei dieser Kürze des Ausdrucks, bei welchem jedes Indicium, dass ἑνός hier als *masc.* genommen werden solle, fehlt, sich anders als: „durch einen Fehltritt und durch ein δικαίωμα auslegen konnte und ich wiederhole von dem bei v. 16. über die Parenthese von mir Gesagten, dass diese Parenthese eben nur in ihrer ganzen Bedeutung aufgefasst wird, wenn wir annehmen, dass der Ap. die Angabe des dort hervorgehobenen zur mehreren Erkenntniss der Grösse der göttlichen Gnade geeigneten Unterschiedes zugleich dazu benutzen wollte, die Gegenüberstellung des einen δικαίωμα und des einen παράπτωμα in v. 18. vorzubereiten. δικαίωμα wird nun wieder, wie v. 16., sehr verschieden genommen. Thl. II. versteht darunter, wie wir gesehen haben, den Inbegriff alles dessen, was

Christus zur Erlösung der Menschheit gethan und gelitten hat, und ihm folgen Pl., Stng.; Rch., Fr. mit Berufung auf Phil. 2, 7. seine Menschwerdung, welche dort aber nicht *δικαίωμα* genannt wird; Ust., d. W., O., Rth., Rck., Ph., Thl. V. seinen Tod; M. um des Gegensatzes zu *κατάκριμα* willen, wie v. 16., Rechtfertigungsspruch. Fragen wir aber, warum das, was Christus gethan hat, als *δικαίωμα* gefasst werde, so nehmen Bz., Bg. dieses Wort als Rechtfertigungsmittel, d. W. und einige andere im Gegensatz zu *παράπτωμα* in der Bedeut. von *κατόρθωμα* als eine gerechte Handlung, Rth., Ph., wie in v. 16., als Rechtserfüllung, Gesetzeserfüllung, Rechtsgenugthuung, wovon das Letzte der von mir gegebenen Bedeut. näher tritt, Th. V., wie v. 16., als Rechtfertigungsthat; Andere als *satisfactio*, *iustitia* u. s. w.; endlich Rck., indem er zugiebt, der Ap. hätte sich mit *κατόρθωμα* begnügen können, will in *δικαίωμα* mit dem Begriffe des *recte factum* zugleich den Zweck der Gerechtmachung verbunden wissen. Wenn Fr. die von Bz., Bg. verteidigte Bedeut. deshalb tadelt, weil das Wort nach seiner Form pass. Bedeut. haben müsse, so möchte ich zwar unter den von Rck. angeführten Bg.schen Beispielen nicht *ἔνδυμα*, *ἐπίβλημα*, *ὑπόδημα*, wohl aber *μίασμα* von der pass. Bedeutung ausnehmen und noch meinerseits *νεῦμα*, *ὑπέκκαυμα*, *ἀτύχημα*, *ἄσπασμα*, *ῥεῦμα*, *παρακάλυμμα* u. s. w. hinzufügen, von denen bei *ἀτύχημα*, *ῥεῦμα* die pass. Bedeut. ganz fehlt, bei den übrigen aber nicht *quod nuitur*, *exuritur* u. s. w., sondern *quo nuitur*, *exuritur* u. s. w. zu denken ist. Daraus geht denn wohl zur Genüge hervor, dass, obgleich die Endung *μα* nicht nothwendig das Mittel anzeigt, doch eben so wenig die Möglichkeit, dass sie dies anzeigen könne, zu bestreiten ist. Die Bedeut. *recte factum* aber hat *δικαίωμα* nicht und in den dafür angeführten Stellen Apoc. 19, 8. und Baruch 2, 19. heisst *δικαίωμα*, wie wir gesehen haben, etwas Anderes. Ich verweise hier auf das, was ich über *δικαίωμα* bei v. 16. bemerkt habe und wiederhole, dass ich es hier zwar in der nehmlichen Bedeut., wie dort, aber mit bestimmter, als dort, gedachtem Inhalt, hier von dem Opfertode Christi theils als der *ἀκμή* seiner *ὑπακοή*, theils als der einzigen vom Ap. Cap. 3, 25. in diesem Theile des Briefes genannten Versöhnungsthat Christi verstehe, von welcher ich mir nicht denken kann, dass sie der heil. Ap. an jener Stelle, dem eigentlichen Gipfel der ganzen Abhandlung, genannt habe, ohne in der Folge bei jeder sich darbietenden Gelegenheit, wie

Cap. 4, 25. 5, 6—11. und hier gerade darauf zurückzusehen. Das Eine ist auffallend und hat auch wohl am Meisten die Ausleger aufgefordert, für jedes δικαίωμα dort und hier eine andere Bedeutung aufzusuchen, dass es dort κατάκριμα, hier dagegen παράπτωμα zum Gegensatze erhalten hat, so wie, dass es dort, wo es im ganzen Satze das einzige in die Heilsordnung einschlagende Moment bildet, zur Bezeichnung des Endes, hier aber, wo im zweiten Gliede die Heilsordnung nach ihrem Anfang und nach ihrem Ende beschrieben wird, zur Bezeichnung des Ausgangs dient. Allein diese kurze Bemerkung sollte uns einigermassen auf die verschiedene Bestimmung des Wortes an beiden Orten aufmerksam machen. Wenn dort auf der einen Seite vom Ursprung der Sünde zu dem von ihr angerichteten Schaden, dem κατάκριμα fortgeschritten, und dann auf der andern Seite von dem aus der einen Sünde vermöge der Fortpflanzung entstandenen Sündenelend der ganzen Menschheit zur Wiedergutmachung des Schadens zurückgeschritten wird, so sehe ich nicht ein, warum diese Wiedergutmachung, wenn sie in einer einzigen That der göttlichen Liebe besteht, nicht dem Schaden, welcher ebenfalls in eine einzige Handlung der göttlichen Gerechtigkeit zusammengefasst ist, gegenübergestellt werden könnte; und wenn dagegen hier auf der einen Seite der Anfang der Sünde und deren Ende, auf der andern der Anfang des Heils und dessen Ende angegeben werden, so ist mir eben so wenig begreiflich, warum nicht der Anfang auf der einen zum Anfang auf der andern Seite, zumal da beide in eine einzige That zusammengefasst sind, einen recht passenden Gegensatz bilden sollte. δικαίωσις ist nach Rck.: „die Lossprechung, die Erlassung der Schuld, Ertheilung der δικαιοσύνη auf Seiten Gottes, die Erlangung derselben auf der Menschen Seite"; nach Thl. II.: „die göttliche Thätigkeit, sowohl nach der Seite der *iustitia forensis*, als der *iustitia physica*, wie denn Beides auch genau zusammenhängt, in so fern durch Vermittelung des Glaubens der Christus für uns ein Christus in uns wird und sich der Christ des ersteren so lange getröstet und an demselben kräftigt, bis der letzte völlig ausgeboren ist (Gal. 2, 20. 1 Cor. 15, 27. 28.)"; nach d. W.: „Rechtfertigung", so dass der Unterschied hier mehr in den Worten als in der Sache selbst zu liegen scheint. Bei den Griechen ist δικαίωσις, in Uebereinstimmung mit jener Exposition des Aristoteles, entweder diejenige Handlung, durch welche das in dem bezüglichen Straf-

gesetze, welches ja selbst *δικαίωμα* heisst, vorgesehene *δικαίωμα* als Genugthuung oder Ersatz für ein begangenes Unrecht oder einen angerichteten Schaden dem Extravaganten oder Delinquenten auferlegt wird, also entweder *punitio*, Bestrafung, oder Auferlegung einer Entschädigung z. B. Thucyd. 1, 14 in. 3, 82. (Th. I. S. 270 m.) 5, 17. (Th. II. S. 16 in.) 8, 66. (S. 317 m.) Plut. Mor. I. S. 129 m., wo die zweite Stelle aus dem Thucyd. wörtlich allegirt ist, III. S. 162 m. Par. VIII. Artax. S. 150 f. Demetr. S. 188 in. Jos. Antt. XVIII. 9 §. 1. S. 173 f. u. s. w., oder auch die Handlung des Entschuldigens oder Rechtfertigens mit Worten, während *δικαίωμα* der Entschuldigungsgrund ist Plut. Mor. III. S. 223 f. Dion. Hal. A. R. VII, 16 in. 59 in., wie denn auch das Verb. im Pass. dieser Definition gemäss gebraucht wird Arist. Eth. Nic. V. 9, 2., wo es dem *ἀδικεῖσθαι* entgegengesetzt ist und also ungefähr: Gerechtigkeit erlangen heisst, Plut. Mor. IV. S. 39 f. und im Med. Thucyd. 3, 40. Th. I. S. 237 f., wo es, analog der gew. Bedeutung von *δικαίωσις*, so viel, wie das im Pass. gleich darauf folgende *κολάζειν* bedeutet, gerade so, wie in der vorhergehenden Stelle das Pass.: gestraft werden heisst, und das Act. in der Bedeutung: rechtfertigen oder für recht erklären Plat. VI. Legg. S. 126 f., welches Letztere sonst gewöhnlich: für recht halten oder erkennen heisst Plut. Mor. II. S. 309 f. V. S. 489 m. Par. I. Thes. S. 13 m. Rom. S. 39 m. Herod. 1, 89 in. 2, 172 f. 181 in. 3, 36 in. Luc. III. S. 36 f. Jos. Antt. IX. 9 §. 1. und dann jedesmal mit dem Inf. verbunden wird. Genau diese letzte sowohl im älteren wie im neueren griechischen Sprachgebrauch begründete Bedeutung ist es nun, welche sich unser Ap. für das Act. und Pass. dieses Verb. angeeignet hat, nur dass es, während es sonst nur vom Urtheil mit Vernunft begabter Geschöpfe in Beziehung auf ihre eigne Handlungsweise gebraucht wird, von ihm auf das Urtheil Gottes in Beziehung auf diese Geschöpfe oder vielmehr ausschliesslich auf den Menschen selbst übertragen worden ist und dass sich daher bei ihm sehr natürlich einerseits der sonst das Obj. vertretende Inf. in den Menschen selbst als Obj. verwandelt, andrerseits aus dem für Recht Erkennen oder für Recht gelten Lassen ein für gerecht Erkennen oder für gerecht gelten Lassen wird. Wo aber, wie bei unserm Ap. überhaupt und besonders in dieser ganzen Abhandlung, das Bild eines gerichtlichen Verfahrens zu Grunde liegt, wird, ohne auch nur im Mindesten an

der gew. Bedeut. zu ändern, δικαιοῦν durch für gerecht erklären, δικαιοῦσθαι durch für gerecht erklärt werden übersetzt werden können. Eben so, wie dem Aristoteles, schwebt aber auch dem Ap. Paulus beim Gebrauche des Wortes jederzeit die Vorstellung eines durch Gesetzesübertretung und die in deren Folge verloren gegangene δικαιοσύνη gestörten Rechtszustandes vor, welcher objectiv durch das von Christo geleistete δικαίωμα, subjectiv durch die in der πίστις geschehene Aneignung desselben auf Seiten des Menschen wiederhergestellt wird. δικαίωσις ist nun auf Seiten Gottes die Handlung des δικαιοῦν, also die Erklärung, dass durch die Aneignung des δικαίωμα Christi von Seiten des Menschen mittelst der πίστις der Mensch die verlorene δικαιοσύνη wiedererlangt und also subjectiv bei ihm der gestörte Rechtszustand wiederhergestellt worden ist. Wir haben gesehen, dass in den beiden Stellen Cap. 2, 13. und Cap. 3, 26. das Verb. δικαιοῦν nur die Bedeutungen: für gerecht erkennen oder erklären haben könne; aber in andern Stellen kann der Beweis für diese Bedeutung nicht völlig so strict geführt werden, und daher der Streit vornehmlich gegen die katholischen Ausleger, welche unter δικαιοῦν nicht ein für gerecht Erklären, sondern ein physisches gerecht Machen des Menschen verstanden wissen wollen. Diese beiden Begriffe des Gerechtmachens und für gerecht Erklärens schliessen einander keinesweges so aus, dass nicht das Eine mit dem Andern vereinigt werden könnte, in so fern sich ja denken lässt, dass jenes diesem voraufgehe; im Gegentheil, wenn wir erwägen, dass Gott nicht für gerecht erklären oder gelten lassen könne, was es nicht wirklich is, so werden wir immer die Gerechterklärung nur als Folge des Gerechtmachens ansehen können. Allein im ersten Abschnitt des vierten Cap. spricht der Ap. von einer Gerechtigkeit, welche nicht unsre eigene ist, sondern uns nur für unsre eigne gerechnet werden soll, was keinen Sinn hätte, wenn uns die Gerechtigkeit zuvor gegeben oder wenn eine fremde Gerechtigkeit, sei es auf welche Weise es wolle, zuvor zu der unsrigen wirklich gemacht würde, indem dann nicht mehr von einem Rechnen oder Geltenlassen des Einen für das Andre die Rede sein könnte. Der heil. Ap. muss daher unterscheiden zwischen der objectiven Gerechtigkeit der gesammten Menschheit, welche durch das zur Wiederherstellung des gestörten Rechtszustandes für alle Menschen und Zeiten genügende δικαίωμα Christi zu Stande gebracht

worden ist, und der subjectiven des einzelnen Menschen, deren derselbe in der An- und Aufnahme Christi mit seinem *δικαίωμα* vermittelst des Glaubens theilhaftig wird. Bei dieser Letzteren ist es aber selbstverständlich nicht der Gläubige selbst, sondern vielmehr der im Glauben ergriffene Christus in ihm, welcher gerecht ist und dessen Gerechtigkeit Gott aus Gnaden für die eigne Gerechtigkeit des Menschen gelten lässt, wie dies Luther in Uebereinstimmung mit Gal. 3, 15—29., besonders v. 26—29., in der von Thl. V. S. 179 angeführten Stelle opp. Walch. VIII. S. 1908 ausdrückt: „Darum soll man vom Glauben recht lehren, nehmlich dass du durch denselben mit Christo also vereinigt werdest, dass aus dir und ihm gleich als eine Person werde, welche - - - mit aller Freudigkeit getrost sagen möge: Ich bin Christus, nicht persönlich, sondern Christi Gerechtigkeit, Sieg, Leben und Alles, was er hat, ist mein eigen. Und Christus wiederum sage: Ich bin dieser arme Sünder, d. i. alle seine Sünde und Tod sind meine Sünde und Tod, sintemal er durch den Glauben an mir hanget, und ich an ihm, ja lebe in ihm“ und in so fern ist es allerdings nicht die Gerechtmachung des Menschen, welche dem Acte der Gerechterklärung vorangeht, sondern der durch die Aufnahme Christi mit seiner objectiven Gerechtigkeit die Sünde und mit ihr jedes Hinderniss bewältigende und hinwegthuende Glaube, welcher es möglich macht, dass Christi Gerechtigkeit für unsre eigne gerechnet und gelten gelassen werden könne. Indessen werden wir doch wieder nicht in Abrede stellen können, auf der einen Seite, dass auch ein derartiges Wohnen Christi in unserm Herzen ohne Entfernung der Sünde von uns nicht zu Stande kommen und auf der andern Seite, dass der in uns wohnende und wirkende Christus nicht anders als, was der Ap. unter dem Namen des *ἁγιασμός* versteht, seine durch den Glauben in uns aufgenommene Gerechtigkeit immer mehr in unsre eigne umwandeln d. h. unser ganzes Leben und Wirken in seinen Dienst hinüberziehen und sich unterthänig machen könne, nur mit dem Unterschiede, dass, während jene vermöge des von Christo geleisteten *δικαίωμα* eine vollkommene ist, diese in Folge theils der der subjectiven Gerechtigkeit des Menschen abgehenden Vergangenheit, welche ihr, um eine vollkommene zu sein, nicht fehlen dürfte, theils der noch immer unvollkommenen Unabhängigkeit von der *σὰρξ ἁμαρτίας* und durch sie von Welt und Teufel eine unvollkommene bleibt, welche noch immer zu jener ihre Zuflucht

und von jener ihre Ergänzung nehmen muss. In Beziehung auf diese im Menschen selbst vorgehende Veränderung und zu erzeugende wirkliche Gerechtigkeit lehrt der Ap. in Uebereinstimmung mit Joh. 3, 1 — 15., dass der durch den Glauben Christum in sich aufgenommen habende Mensch seiner geistigen Existenz nach eine *καινὴ κτίσις* 2 Cor. 5, 17. cf. ib. v. 20. Gal. 6, 15., ein *καινὸς ἄνθρωπος* Eph. 2, 15. 4, 23. geworden ist und Luther sagt opp. Heyder IV. S. 184 f.: „Wenn nun ein Mensch durch den heil. Geist festiglich glaubet, dass Christus Gottes Sohn für unsre Sünde am Kreuz erhöhet und gestorben ist, das macht ein neu Herz und neuen Sinn, und wird also ein ganz neuer Mensch hier durchs Wort an der Sele u. s. w.“ Wir werden daher so gut von einem Gerechtmachen wie von einem für gerecht Erklären beim Christen zu sprechen haben und an und für sich steht nichts im Wege, das Wort *δικαιοῦν* und *δικαιοῦσθαι* von Beiden zu verstehen; aber weil, wie wir gesehen haben, aus einigen Stellen klar hervorgeht, dass der Ap. es nur in der letzteren Bedeutung genommen haben könne, und weil es keine Stelle giebt, in welcher es in der ersteren genommen werden müsste, so werden wir uns für jene entscheiden und, wie das *λογίζεσθαι*, so das *δικαιοῦν* eigentlich nur auf die Vergangenheit, auf die Erlassung der früheren und, in so fern die Erneuerung keine fertige und unwandelbare Eph. 4, 23., auch der späteren Sündenschuld beziehen. Der Gen. *ζωῆς* kann nur das durch die *δικαίωσις* Gewirkte oder mit ihr Verbundene oder von ihr Abhängige bezeichnen und es darf nicht erst erinnert werden, dass alle diese Bedeutungen in Eins zusammenfallen cf. *ἀνάστασις ζωῆς* Joh. 5, 29. Nun wird unter den älteren Exegeten z. B. von Vtbl., unter den neueren von Klln., Fr., Rck. aus v. 16. auf der einen Seite *τὸ κρίμα ἐγένετο*, auf der andern *τὸ χάρισμα ἐγένετο*, von Rch. *τὸ κρίμα, τὸ χάρισμα ἐξῆλθε*, dagegen von Kpp., Bhm., d. W., Win., M., Stng. und, wie es scheint, auch Thl. II., entschiedener Thl. V. auf beiden Seiten bloss *ἐγένετο* supplirt; noch Andre, von denen bereits bei v. 12. die Rede gewesen, ergänzen von dorther; Ph. will zum ersten Satzgliede *ἀπέβη*, zum zweiten *ἀποβαίνει* oder vielmehr *ἀποβήσεται* hinzugedacht haben; bei meiner eignen unten darzulegenden Ansicht von der Stelle muss jede Ergänzung als völlig überflüssig erscheinen.

Was die besondere Bedeutung dieses Satzes und seinen Zusammenhang mit dem Früheren betrifft, so ist oben schon ange-

merkt worden, dass einige ältere Ausleger die sämmtlichen fünf Verse 13—17. zur Parenthese machen und nun den Ap. mit v. 18. die dort versprochene aber unterbrochene Vergleichung wirklich vornehmen lassen, wogegen aber ausser der reinen Unmöglichkeit einer so langen und noch dazu gar nichts von Parenthese an sich habenden Parenthese, die Unähnlichkeit unseres Vordersatzes mit dem Inhalt von v. 12., so wie die Folgerungspartikeln *ἄρα οὖν* sprechen, welche nicht gleich dem blossen *οὖν* zur Anknüpfung und Wiederaufnahme eines unvollendet gebliebenen Satzes dienen können. Nach Thl. II., V., Ph. wird das in v. 12. angedeutete parallele Verhältniss unter der v. 15—17. enthaltenen näheren Bestimmtheit oder Restriction ausgeführt; aber sonderbarerweise fehlt nicht allein das *πολλῷ μᾶλλον*, worin diese beiden Exegeten mit den übrigen, sondern auch das, worin sie noch besonders die Unterschiede suchten, und es finden sich bloss diejenigen Unterscheidungen, welche sich ganz von selbst verstanden und worin auch keiner von ihnen den Zweck der Zusammenstellung gesucht hat; es fehlt also gerade diese nähere Bestimmtheit oder Restriction, welche festzustellen der Zweck der ganzen langen Stelle gewesen sein soll, ganz und gar, und eben so sonderbarerweise wird gerade zwischen diesen Unterschieden, worauf es im Vorhergehenden gar nicht angekommen sein soll, die Parallele gezogen. Fr., d. W., Klln. lassen in diesem Satze den Ap. das Bisherige d. h. nach ihrer Ansicht den Inhalt von v. 16. 17. zusammenfassen, wobei aber wohl die Frage gerechtfertigt erscheint, warum sie denn nicht auch den Inhalt von v. 15. in das Zusammenzufassende mitaufnehmen, da doch die *πάντες ἄνθρωποι* in v. 16. 17. mit keiner Sylbe erwähnt, wohl aber in v. 15. durch *οἱ πολλοί* repräsentirt sind. Und dann kann ich mich doch nicht recht darein finden, dass der Ap., welcher bisher die Angabe der Unterschiede zur Hauptsache gemacht haben soll, nun auf einmal mit völliger Beiseitsetzung dieser das, was im Vorhergehenden Nebensache gewesen, zur Hauptsache macht und allein für das daraus zu Schliessende ansieht. Rck., mit welchem Rch., Rth. im Wesentlichen übereinstimmen, betrachtet ebenfalls den Inhalt unseres Verses als Folgerung aus dem Vorhergehenden, und dieses Vorhergehende kann nach ihm nur in dem liegen, was von v. 15 an; denn ich vermuthe doch, dass v. 15. miteingeschlossen sein soll, gesagt worden ist; und er hält nun dafür, dass der Ap., obwohl er in den letzten Versen

nicht sowohl das Gleiche, wie das Verschiedene, in den entgegengesetzten Ursachen und ihren Wirkungen hervorgehoben hat, dennoch der Meinung gewesen sei, dass diese Darstellung dazu gedient habe, auch das Gleiche darin in helleres Licht zu stellen; „und“, fährt er fort, „wirklich sieht man von den Unterschieden, dem blossen Mehr oder Minder, das er als solche nachgewiesen hat, hier wieder ab, so hat die Parallele selbst durch die letzte Darstellung an Deutlichkeit gewonnen. So wenig es daher den Anschein hat, als habe er da, wo er von der Gleichstellung zur Nachweisung der Unterschiede überging, die Absicht gehabt, zur Ersteren zurückzukehren — er würde dann v. 15. nicht mit ἀλλά begonnen haben — so wahrscheinlich ist mir doch, dass er, während er v. 15—17. abfasste, die Möglichkeit einer solchen Rückkehr wahrgenommen, und dieselbe hier mit klarem Bewusstsein des Zurückgehens ins Werk gesetzt habe u. s. w.“ Wenn mich nicht alles trügt, so ist aus diesen Worten ersichtlich, dass bei diesem scharfsinnigen Exegeten fast einzig und allein das fatale ἀλλά, dessen gar nicht seltenen Gebrauch zur Frage in der Verbindung mit der Verneinungspartikel ich bei Cap. 4, 2. genügend nachgewiesen zu haben meine, dasjenige gewesen ist, was ihn gehindert hat, die von mir gegebene Ansicht von der ganzen Stelle schon lange vor mir zu der seinigen zu machen, und ich vermuthe das um so mehr, je weniger die von ihm gegebene Erkl. es erklärlich macht, wie Jemand, nachdem er gesagt hat: „Mit dem χάρισμα verhält es sich nicht so, wie mit dem παράπτωμα; denn wenn durch die Sünde Alle gestorben sind, so ist vielmehr die Gnadengabe auf Alle gekommen, und wenn durch den Einen der Tod geherrscht hat, so werden vielmehr diejenigen u. s. w. durch den Einen, Christus, im Leben herrschen“, und wenn er meint, damit Unterschiede gegeben zu haben, nun ohne Weiteres fortfahren könne: „Folglich ist es auf der einen Seite gerade eben so, wie auf der andern“, d. h. von Einem ausgehend und über Alle sich erstreckend. Diese Frage lassen auch Ph., Thl. V., obgleich der Unterschiede genug anführend, völlig unbeantwortet.

Nach meiner Ueberzeugung liegt gerade eben so, wie es v. 15. 17. in εἰ γάρ, πολλῷ μᾶλλον lag, dass die Gegenüberstellung nur eine zur Vergleichung, nicht eine zur Unterscheidung dienende sein konnte, hier in ἄρα οὖν nicht allein, dass der Ap. vorher verglichen haben, sondern auch, dass ihm die Ver-

gleichung **Hauptzweck** gewesen sein müsse, und nur unter diesen beiden Bedingungen war er zur Verbindung unsers Satzes mit dem Vorhergehenden durch *ἄρα οὖν* berechtigt. Nehmen wir also an, dass in v. 15. der erste Vergleichungspunct: für oder über **Alle**, in v. 17. aber der zweite: durch **Einen**, und zwar, mit Benutzung der Parenthese, vermöge einer **einzigen That**, ausgeführt worden sei, so können wir in unserm Satze nur eine kurze Zusammenstellung der auf der einen Seite bereits in v. 12. vorhandenen, auf der andern aber erst durch die beiden Fragen erkämpften beiden Vergleichungspuncte finden: von **einer** That ausgehend (worin das *δι' ἑνός* nothwendig miteingeschlossen und worin daher der zweite Vergleichungspunct vollständig und genau enthalten ist) und über **Alle** sich erstreckend. Was er v. 18. giebt, war ihm der Zweck der durch v. 12. eingeleiteten, aber, weil sie eine bestrittene war, durch die beiden Fragen und ihre Beantwortung mühsam abgerungenen Parallele. Dann ist aber diese Kürze, weil es lediglich auf die Wiederholung der Hauptgesichtspuncte ankommt, ganz an ihrer Stelle und wir haben gar nicht nöthig, auch nur das Mindeste su suppliren. Die Verwandlung der im folgenden Verse noch einmal wiederkehrenden *οἱ πολλοί* in *πάντες ἄνθρωποι* kann aber nach der von mir zu v. 15. gegebenen Erkl. des ersteren Ausdrucks nicht im Geringsten befremden, wenn wir erwägen, dass durch den letzteren vorzugsweise jeder Ausnahme eines einzelnen Menschen, durch den ersteren vorzugsweise jeder Trennung der gesammten Menschheit in ihre beide Hälften und der Ausnahme der einen Hälfte entgegengetreten wird. Von der *ἀποκατάστασις πάντων* zu sprechen, scheint mir wenigstens bei diesem Verse nicht mehr Veranlassung zu sein, als bei v. 15., da doch wohl nichts im Wege steht, das dortige *ἐπερίσσευσε* auch in unserm Verse in Verbindung etwa mit einem *τὸ χάρισμα* beim zweiten Satzgliede hinzuzudenken. Uebrigens haben wir schon ein parmal Gelegenheit gehabt, auf den Unterschied hinzuweisen, welcher zwischen dem **Darbieten** der Hülfe und deren **Annahme**, zwischen der **Bestimmung** des Opfers und deren **Erreichung**, zwischen der **objectiven Allgenugsamkeit** des *δικαίωμα* und seiner **subjectiven Aneignung** besteht, und nirgend, und am Wenigsten hier, kann es dem heil. Ap. einfallen, in letzterer Beziehung auf die klar und bündig ausgesprochene Bedingung, die *πίστις*, Verzicht zu leisten.

v. 19. Adams erste Sünde, welche uns der Ap. als den Ursprung aller Sünde in der Welt bisher fast durchgehends und zwar fünfmal unter dem Namen *παράπτωμα* (nur einmal in der Parenthese v. 14. bedient er sich im Gegensatze zu den nicht gegen ein äusserlich geoffenbartes Gesetz begangenen Sünden des Ausdrucks *παράβασις*) zu betrachten gegeben hat, wird hier nicht etwa nach ihrer ersten Veranlassung; denn die wird auch in der Genesis als ausser der Sele, im Teufel (הַנָּחָשׁ), in der Welt (פְּרִי עֵץ-הַגָּן.), und im Fleische (טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְתַאֲוָה הוּא לְעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל) befindlich dargestellt, sondern nach ihrem innersten Wesen nachgewiesen als *παρακοή* (cf. 2 Cor. 10, 6.), welche beginnt mit dem von jenen drei Potenzen erregten erst in der Frage kämpfenden Zweifel (אַף כִּי-אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ), bald fortschreitet zum offnen Widerspruch (לֹא-מוֹת תְּמֻתוּן) und vollendet wird mit dem Setzen des eignen Willens an die Stelle des göttlichen (וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל). Ungehorsam gegen Gottes in seinem heiligen Gebot geoffenbarten Willen war das Wesen der ersten und ist und bleibt immerhin das Wesen einer jeden Sünde. Die *παρακοή* ist entgegengesetzt der *ὑπακοή*, dem durch die Verleugnung des eignen Willens bedingten Eingehen in den göttlichen Willen, und, in so fern dieser Wille im Gesetze ausgesprochen ist, der Erfüllung des göttlichen Gesetzes, welche das Wesen der *δικαιοσύνη* und als solches Bedingung der *δικαίωσις* ist, und diese *ὑπακοή*, welche gipfelt in der Selbstopferung Christi für die Menschheit Phil. 2, 8. und mit ihr die Erfüllung des Gesetzes ist in ihrer ganzen Reinheit und übrigen Vollkommenheit nur von dem Einen, Christo, geleistet worden, bei welchem wir daher allein die *δικαιοσύνη* zu suchen haben, und die Aneignung seiner Gerechtigkeit durch den Glauben ist die Bedingung, unter welcher an uns selbst die *δικαίωσις* vollzogen werden kann. *παρακούειν* heisst im Griechischen eigentlich falsch hören, sich verhören, wie Plat. I. Theaet. S. 251 m., kommt aber doch auch in der Bedeutung: ungehorsam sein vor Luc. I Prometh. S. 88 m.: *τοῦ ἐπιτάγματος* Jos. Antt. I. 10 §. 4. 13 §. 2 in.: *τοῦ θεοῦ*; dagegen habe ich *παρακοή* nur einmal bei Plat. VIII. ep. 7 S. 159 m.: *διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς* in der Bedeutung von *παράκουσμα* ib. S. 155 f. d. h. etwas falsch

Gehörtes gefunden. Indessen wird Synes. ep. 67: ἀκοὴ γὰρ ζωή, καὶ θάνατος ἡ παρακοή angeführt, wo die Bedeutung Ungehorsam gefordert zu werden scheint, Iren. adu. haer. I. c. 10. p. 50. Theoph. Ant. II, 25. ἁμαρτωλοί, Sünder. Diejenigen, welche v. 12. ἥμαρτον durch: strafbar werden übersetzten, wie Chrys., Thphl. u. s. w., oder: die Strafen der Sünden erleiden, wie Grt., übersetzen hier ἁμαρτωλοί durch: zur Sünde geneigt, strafwürdig, unglücklich u. s. w.; welche Bedeutungen aber ἁμαρτωλός nicht hat und gerade hier im Gegensatz zu δίκαιος am Wenigsten haben kann. κατεστάθησαν wird in Verbindung mit ἁμαρτωλοί und δίκαιοι von Bz., Bg.: sie sind durch Zurechnung Sünder und Gerechte geworden, von Grt., Rnh., Bhm., Fl., A.: sie sind als Sünder, als Gerechte behandelt worden, von Vst., Kpp., Rch., Fr.: sie sind als Sünder, als Gerechte erschienen oder als solche dargestellt worden übersetzt. Diese Bedeutungen liegen aber im Pass. καθίστασθαι so wenig, wie jene in ἁμαρτωλοί, und wenn Thl. die letzte Bedeut. in Schutz nimmt, so übersieht er, dass καθίστασθαι allerdings heissen kann: als etwas dargestellt werden, aber immer nur eben in der Bedeutung, dass der Dargestellte auch wirklich das geworden ist, als das er dargestellt wird, wie wir allenfalls auch wohl sagen; „er hat seinen Hof schuldenfrei dargestellt“ oder „er hat seinen Sohn zu einem geschickten Menschen dargestellt“, dagegen nimmermehr in der Bedeutung, in welcher wir etwa von einem Schauspieler sagen, dass er eine Rolle darstellt. Dem Pass. καθίστασθαι liegt, wenn es auch oft durch: entstehen, werden u. s. w. übersetzt werden kann, nach seiner Abstammung immer die Bedeutung: zu etwas hergestellt oder gemacht oder in etwas versetzt werden oder gerathen zu Grunde, und es sind ihm, wie Thl. II. bemerkt, die beiden Begriffe des Werdens und des durch eine äussere Veranlassung Werdens eigenthümlich, wie z. B. aus den vielen Stellen ersichtlich ist, in welchen es bei Thucydides vorkommt: 1, 13 in. 44 f. 99 f. 125 f. 2, 6 in. 9 in. 13 f. 65 (S. 167 m.) 78 f. 79. 89 (S. 192 f.) 3, 38 (S. 334 in.) 53 f. 5, 25. 29 m. 7, 75 (S. 248 f.) cf. ausserdem Plat. VI. Legg. S. 84 m. Xen. Cyr. VIII. 1, 23. Plut. Par. II. Cam. S. 85 m. Fab. M. S. 161 f. VII. Ag. S. 197 m. (cap. 12 in.) Eurip. Phoen. v. 51. v. 539 u. s. w. Ph., welcher Act. 17, 15. für καθιστάναι ganz ohne Noth die Bedeut.: begleiten an-

nimmt, übersetzt hier: sie sind in die Kategorie der Sünder, der Gerechten versetzt worden und zwar, wie er nachher sagt, durch Zurechnung der Sünde A.'s. Dies hat in so fern seinen Grund, als Jemand, welcher zu etwas wird oder gemacht wird, damit in irgend eine Kategorie versetzt werden muss; aber so wenig man geneigt sein wird z. B. Thucyd. 2, 89 (S. 192 f.): *ἀλλ' ἀνάγκη ἂν εἴη τὴν ναυμαχίαν πεζομαχίαν καθίστασθαι* durch: „aber es würde nöthig sein, die Seeschlacht in die Kategorie der Infanterieschlachten zu versetzen" zu übertragen, so wenig wird man auch in unsrer Stelle nöthig haben, den Begriff der Kategorie heranzuziehen; und wie wir ohne die Zurechnung der Sünde A.'s fertig werden können, ist oben gezeigt worden. Wenn Rth. den Unterschied zwischen *εἶναι* und *καθίστασθαι* darein setzt, dass jenes das Sein an sich, dieses das Wirklichsein bezeichne, so ist das in so fern unrichtig, als auf der einen Seite auch durch *εἶναι* das Wirklichsein ausgedrückt wird, und auf der andern *καθίστασθαι* das Wirklichsein eben nur mit jenen beiden Nebenbegriffen des Gewordenseins und des durch äussere Veranlassung Gewordenseins bedeutet, so dass daher, wenn es v. 10. geheissen hat: *ἐχθροὶ ὄντες* und 1 Joh. 3, 7: *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστι*, das Wirklichsein in beiden Fällen wohl eben so wenig in Abrede gestellt werden kann, wie es Jemand einfallen wird, von Gott oder von Christo *καθίστασθαι* zu gebrauchen. Wir werden daher in unsrer Stelle zu übersetzen haben: sie sind zu Sündern, zu Gerechten geworden und zwar mit der näheren Bestimmung, dass sie es nicht allein durch sich selbst, sondern durch irgend eine äussere Veranlassung oder Ursache geworden sind, und wenn da auf der einen Seite *διὰ τῆς παρακοῆς* und auf der andern *διὰ τῆς ὑπακοῆς* dabei steht, so muss die Veranlassung oder Ursache auf der einen Seite, dass sie Sünder geworden sind, in der *παρακοή*, auf der andern, dass sie gerecht geworden sind, in der *ὑπακοή* gesucht werden. So finden wir in diesen Worten in Beziehung auf die durch A. verbreitete Sünde eine Bestätigung dessen, was schon v. 12. gesagt worden ist, nur dies etwas stärker und unzweideutiger ausgedrückt und, wer dort noch gegen die Ursächlichkeit der Sünde A.'s in Beziehung auf alle übrige Sünden einigen Zweifel hegte, sollte wohl billig durch diese unumwundene Erkl., nach welcher wir die Sünde A.'s eben so als *caussa efficiens* des ganzen menschlichen Sündenelends anzu-

sehen haben, wie das von Christo geleistete und uns dargebotene *δικαίωμα* als die *caussa efficiens* aller menschlichen Gerechtigkeit, über jeden Zweifel erhoben werden. Dass aber hiemit so wenig, wie durch v. 12., die eigne Schuld des Menschen geleugnet werde, und wie Beides mit einander zu vereinigen sei, darüber ist das in dieser Beziehung dort Gesagte nachzulesen. Das Fut. *κατασταθήσονται* im zweiten Gliede haben Rch., Thl. V. von der zukünftigen Offenbarung der Herrlichkeit aller Christen nach der Auferstehung, d. W., M., Rck., Ph. von dem erst in der Zukunft an den *οἱ πολλοί* in Erfüllung gehenden Inhalt dieses Satzgliedes verstanden, und d. W., Ph. weisen auf Cap. 3, 30. Wenn aber jene Erkl. aus dem Grunde, weil der Ap. wohl die *ἀποκάλυψις τῆς δόξης*, aber nicht die *δικαιοσύνη* der Christen in den Bereich der Eschatologie aufnimmt, diese aber darum abzuweisen ist, weil das zweite *οἱ πολλοί*, wenn es auch eine grosse Menge von Ausnahmen an sich gestattet, die jedoch, obgleich schon dies mit dem Ausspruch des Herrn Mtth. 20, 16. nicht zu vereinigen sein würde, wie wir gesehen haben, immer unter der Hälfte bleiben müssen, hier nicht allein dem ersten *οἱ πολλοί*, sondern auch der das Verderben wirkenden Kraft der ersten Sünde A.'s gegenüber, deren vollständige Aufhebung durch die wirkende Kraft des *ἓν δικαίωμα* Christi zu zeigen gerade der Hauptzweck des gegenwärtigen Abschnittes ist, nothwendig in der nehmlichen Ausdehnung genommen werden muss. Mit Cap. 3, 30. aber kann unsre Stelle, obgleich das Fut. dort, wie hier, gefasst werden muss, in so fern nicht verglichen werden, als dort gar nicht von der allgemeinen Ausdehnung der *δικαίωσις* auf alle Menschen, sondern allein von der völligen Gleichstellung der Juden mit den Heiden hinsichtlich des Bedürfnisses und ihm gegenüber des Anerbietens der Hülfe die Rede ist. Wir würden daher mit Or., Petersen, Ant. Bourignon, Rth. der Annahme, dass der Ap. die *ἀποκατάστασις* an dieser Stelle wirklich lehre, kaum auszuweichen im Stande sein, und weder die Betrachtung, dass diese Lehre hier, wo es gar nicht in seinem Interesse liegt, den Menschen mit Hoffnungen zu schmeicheln, welche sich erst in einer fernen Zukunft erfüllen könnten, sondern Israel eben so, wie die Heiden, zu sofortiger Ergreifung des ihnen dargebotenen Heils zu ermuntern, und dass er mit dieser überhaupt nicht zum Troste der Bösen wegen ihrer eigenen Bosheit, sondern nur zum Troste der Guten wegen der Bosheit Anderer geeigneten

Lehre nur seinem Zwecke entgegenarbeiten und Israel auf seinem falschen Wege befestigen und vom Ev. abwendig machen könnte, noch die Erwägung, dass dieselbe in diesem ganzen Briefe und namentlich in dieser ganzen Abhandlung sonst auch nicht die geringste Stütze findet, ja dass der Ap. im Gegentheil überall und noch zuletzt v. 17. mit dem Worte λαμβάνοντες den Glauben zur nothwendigen Bedingung macht, unter welcher allein die dargebotene Hülfe in Wirksamkeit tritt cf. Gal. 3, 22., noch endlich die billige Anforderung, dass der Ap. ein solches Dogma, welches als allgemein bekannt nicht vorauszusetzen, denn doch mit etwas grösserer Deutlichkeit und Ausführlichkeit, was ihm jedenfalls zu Gebote stand, hätte vortragen und, weil es leicht seinen Absichten hinderlich werden konnte, mit den nöthigen Cautionen, Restrictionen und Declarationen hätte umgeben müssen, ich sage, das Alles und villeicht noch manches Andere mehr würde uns nicht abhalten dürfen, die an sich nicht gerade missverständlichen Worte genau so, wie sie gegeben worden, anzunehmen, wenn wir nicht hier eben so, wie Cap. 3, 20. 30., wo das Betreffende nachzulesen, das Fut. einfach als Ausdruck der Wahrscheinlichkeit oder der Gewissheit der Erwartung, oder der festen Ueberzeugung, dass es sich so verhalte, aufzufassen berechtigt wären, und ich habe darauf hingewiesen, dass dieser Gebrauch des Fut. in manchen Partieen des Sext. Emp. fast durch jede Seite belegt werden kann. Geht, wie hier, ein vergleichender oder, wie v. 15. 17., ein hypothetischer Satz vorher, so liegt entweder in diesen Sätzen allein oder in ihnen mit Rücksicht auf gewisse anerkannte Wahrheiten dasjenige, was zu der durch das Fut. ausgedrückten Erwartung berechtigt. Wenn in der schon einmal angeführten Stelle 2 Cor. 3, 8. der Ap. sagt: πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἡ διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ; so will er damit keinesweges die Hoffnung aussprechen, dass das Amt, welches den Geist giebt, erst in einer späteren Zeit der δόξα werde theilhaftig werden, sondern es hat sie nach seiner Ueberzeugung schon jetzt in ihrer ganzen Fülle nach v. 9., wo er das Präs. setzt, und eben so v. 11., und Lth. hat ganz richtig übersetzt: „wie sollte nicht vielmehr u. s. w.“ d. h. wie sollten wir nicht überzeugt sein dürfen, dass u. s. w.“ Indessen könnte man hier vielleicht das, was im Fut. liegt, in der Frage suchen; darum will ich ein Par andere Beispiele anführen. Wenn ich sage: „Wie A. zwei Scheffel getragen hat, so wird B. ihrer drei

tragen“, so brauche ich damit nicht zu behaupten, dass B. die drei Scheffel wirklich tragen werde, sondern ich kann damit auch nur versichern wollen, dass ich B. die dazu nöthige Kraft zutraue. Oder wenn ich sage: „Wenn jener Arzt die Kranken noch kränker gemacht hat, so wird dieser sie in kurzer Zeit wiederherstellen“, so spreche ich damit nur die Ueberzeugung von der Geschicklichkeit des letzteren Arztes aus und setze dabei voraus, dass sich die Kranken seiner Hülfe bedienen und seine Verordnungen befolgen und dass nicht irgend ein widriger Zufall seine Bemühungen vereiteln werde. Und dass man sich eben so ohne Bedenken in jeder andern Sprache, namentlich in der lat. und griech., ausdrücken könne, wird Niemand in Abrede stellen. So ist denn der Sinn in unserer Stelle: „Wie durch den Ungehorsam des e i n e n Menschen die gesammte Menschheit s ü n d i g geworden ist, so ist zu erwarten, oder so dürfen wir überzeugt sein, dass der Gehorsam des E i n e n die Kraft haben werde, die gesammte Menschheit g e r e c h t zu machen“, womit natürlich die Nothwendigkeit des Glaubens als Bedingung, unter welcher allein die Kraft ihre Wirksamkeit äussern kann, nicht aufgehoben wird.

Jetzt bleibt nur noch übrig, den Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden nachzuweisen. D. W., Rck., Thl. V. finden darin die Erklärung des *κατάκριμα* und der *δικαίωσις ζωῆς* aller Menschen in v. 18., während Rth., Thl. II., Ph. ihn als den Inhalt des vorigen Verses, in welchem die Wirkung der Sünde A.'s und der Erlösung durch Christum von der objectiven Seite dargestellt worden, in so fern begründend ansehen, als hier gezeigt wird, dass subjectiv ein reales Sündhaft- und Gerechtwerden eintritt, wodurch dann das, was v. 18. als reale Möglichkeit ausgesprochen worden, als unzweifelhaft erwiesen wird. Nach O., welcher den Ap. den grossen Gegensatz zwischen A. und Chr. in v. 18. und 19. noch einmal zusammenfassen lässt, „wird in v. 19. der Grundgedanke der ganzen Stelle mit veränderten Ausdrücken und in einer Schärfe ausgesprochen, welche die eigentliche Meinung Pauli deutlicher als alles Vorhergehende erkennen lässt.“ Gegen die letzte Ansicht ist wohl nichts weiter einzuwenden, als dass sie die Bestimmung des Verses nur von e i n e r Seite betrachtet und darum nicht erschöpfend ist, so wie, dass sie die Berechtigung des Ap., v. 19. durch *γάρ* an v. 18. anzuknüpfen, unerörtert lässt. Einen

solchen Unterschied aber zwischen realer Möglichkeit und unzweifelhafter Gewissheit, wie ihn die zweite Auffassungsweise annimmt, kann ich in den beiden letzten Versen nicht finden; denn der vorletzte Vers enthält die Resultate der vorhergegangenen Gegenüberstellung A.'s und Christi und in dieser Gegenüberstellung ist nicht von realen Möglichkeiten, sondern von unzweifelhaften Wirklichkeiten die Rede gewesen und namentlich ist auf der einen Seite das *κατάκριμα* als wirklich bevorstehend, auf der andern das *δικαίωμα* als eben so wirklich dargebracht zu betrachten gegeben worden, während in unserm Verse das *δίκαιοι κατασταθήσονται* nicht die unzweifelhafte Wirklichkeit, sondern nur die reale Möglichkeit repräsentirt. Und wenn nun auch in Beziehung auf die erste Auffassungsweise auf der einen Seite das *κατάκριμα* die wirkliche Sündigkeit aller Menschen, auf der andern Seite das *δικαίωμα* dessen Sufficienz zur Gerechtmachung aller Menschen voraussetzt, so ist doch auch schon im Vorhergehenden auf der einen Seite in v. 12. nicht allein, dass Alle gesündigt haben, sondern auch, dass dies eine Folge der ersten Sünde A.'s gewesen ist, gesagt worden (und auch die *πολλὰ παραπτώματα* v. 16. konnten nach dem Zusammenhange nicht wohl anders als von den Sünden aller Menschen verstanden werden), und auf der andern in v. 17. in den Worten: *οἱ τ. δωρεὰν τ. δικαιοσύνης λαμβάνοντες* die Bedingung angegeben worden, unter welcher das *δικαίωμα* v. 16. seine Kraft an Allen beweisen soll. Nur in v. 18. war zwar auf beiden Seiten der Verursachung durch ein e i n z i g e s Factum und der Verbreitung über A l l e, und als letzten Erfolges auf der einen Seite der Verdammniss und auf der andern der Gerechtmachung zum Leben Erwähnung geschehen, aber auf einer Seite die S ü n d h a f t i g k e i t aller Menschen als durch den E i n e n, A., verursacht und ihre Verdammniss bedingend, auf der andern die G e r e c h t i g k e i t aller Menschen als durch den E i n e n, Christum, ermöglicht und ihre Aufnahme ins Leben bedingend, n i c h t genannt worden, und in so fern kann ich unsern Vers nur als Erkl. oder vielmehr Ergänzung des vorhergehenden ansehen. Indessen hätte diese Ergänzung, da der Inhalt derselben aus dem Vorhergehenden und, was die Gerechtwerdung Aller durch Christum betrifft, auch aus Cap. 3, 22. fgg. und Cap. 4, 25. als bereits bekannt vorausgesetzt werden konnte, allenfalls unterbleiben können, wenn der Ap. nicht mit der schon erwähnten Absicht,

den Caussalnexus zwischen der Sünde A.'s und allen übrigen Sünden noch unzweideutiger, als es bisher geschehen war, auszusprechen, den doppelten Zweck hätte verbinden wollen, einmal durch Anwendung des uns nun seiner Bedeutung nach nicht mehr unbekannten Ausdrucks *οἱ πολλοί* die Juden mit den Heiden, wie er es in v. 15. in Beziehung auf die allgemeine Strafe der Sünde gethan hatte, so hier in Beziehung auf die Sünde selbst in einen einzigen untheilbaren Haufen zusammenzuwerfen, und dann eben durch diese Vereinigung beider Hälften in eine einzige unterschiedslose Masse zum *παρεισελθεῖν* des *νόμος*, als nicht zur Entstehung, sondern als zur Vermehrung des *παράπτωμα* dienend, hinüberzuleiten und dieses *παρεισελθεῖν* als solches zu motiviren.

v. 20. *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Ueber die Bedeut. des Verb. *παρεισέρχεσθαι* in unsrer Stelle hat von jeher eine sehr grosse Meinungsverschiedenheit Statt gefunden, indem es nach vielen älteren und neueren Auslegern, welche das *subintrauit* der beiden lat. Versionen also gedeutet haben, 1) heissen soll: *clam irrepsit* und mit einiger Nüancirung nach Sml.: *quasi uiribus diffisa suis clam irrepsit,* nach Lud. d. Dieu im Uebergange zur folgenden Bedeut. nach einer Glosse des Suidas, nach welcher *παρεισελθεῖν* so viel wie *μετ᾽ ἄλλου πλαγιάσαντος συνεισελθεῖν* bedeutete: *simulac peccatum oblique intrauit, una cum peccato irrepsit clam ius, auctoritas et dominium legis,* wogegen nur zu erinnern, dass nach des Suidas Glosse nicht das Gesetz, sondern das Andre, mit welchem das Gesetz hereintrat, das *oblique intrans* sein würde, indem Suidas nicht: *μετ᾽ ἄλλου συνεισελθόντος πλαγιάζειν,* sondern: *μετ᾽ ἄλλου πλαγιάσαντος συνεισελθεῖν* erklärt, und daher das *clam,* so fern es von dem Gesetze gelten soll, nicht gerechtfertigt erscheint. 2) nach sehr vielen A., worunter Lth.: „Das Gesetz aber ist neben eingekommen," mit Berufung auf zwei schon von Schlsn. angeführte Stellen aus Philo de mund. opif. Vol. I. p. 104: *Ἀκράτου ἔτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ, καὶ μηδενὸς ἀῤῥωστήματος ἢ νοσήματος ἢ πάθους παρεισεληλυθότος* und de ebriet. III. p. 240 ed. Pfeifer: *ἄγνοια μήτε φῶς μήτε λόγον παρεισελθεῖν ἐῶσα: praeterea uel insuper intrauit,* und zwar nach Pel., Abäl., Hm., Cr.: neben das natürliche Sittengesetz; dagegen nach Bz., Bld., Seb. und Chr. Schm., Bhm., Rsnm., Kpp., Thl. I., M., d. W., Fr.: neben die Sünde, und Bz. übersetzt: „*accessit*

ad morbum illum, quo laborabant omnes homines, illo unius peccato contaminati.“ 3) nach einer Stelle des Chrys., in welcher er jedoch mit dem Begriff des Provisorischen zugleich den des Nebensächlichen verbindet: „πρόσκαιρον αὐτοῦ δεικνὺς τὴν χρείαν οὖσαν, καὶ οὐ κυρίαν οὐδὲ προηγουμένην,“ Thphl., Er., a Lp.: *obiter et quasi furtim ad tempus breue intrauit.* 4) nach Mor., Fl.: *adesse coepit.* 5) nach der Peschito, welche ܡܥܠܢܐ ܕܝܢ ܕܗܘܐ ܠܢܡܘܣܐ *i. e. introitus autem quod factus est legis* übersetzt, bloss: *introiit, ingressus est.* 6) nach Thdrt., Clv., Grt., Rck. I.: *de transuerso intrauit inter exordium peccati et exordium nouae iustitiae*, wie Grt. erklärt, endlich 7) nach dem οὐ κυρίαν οὐδὲ προηγουμένην des Chrys. nach Rch., Thl. II. V., Rck. II., Klln., Glck., Stng., Rth., Ph., nach welchem Letzten sonderbar genug die Sünde die Hauptökonomie bildet, neben welcher das Gesetz als Nebenökonomie hergeht: „es kam nicht als Haupt-, sondern als Nebeninstitut herein und bildete daher keine Haupt-, sondern nur eine Nebenperiode und bestand vor Chr. neben dem gesetzlosen Zustande der Menschheit.“ Von diesen Erklärungsarten müssen wir zunächst die zweite, weil darnach παρά die Bedeut. von ἐπί cf. Eurip. Phoen. v. 200: πλείους ἐπεισφέρουσι Plut. Par. I. Num. S. 150 f.: ἐπεισρεόντων II. Coriol. S. 227 f.: ἐπεισῆλθε oder von πρός erhalten würde, die dritte, weil es dem Subj. des Verbum, vor welchem es steht, eine transitorische Bestimmung geben soll, die vierte und fünfte, weil sie es entweder: anfangen oder gar nichts bedeuten lassen, und die sechste, weil es ihm die Bedeut. zwischen giebt, gänzlich zurückweisen, in so fern sie für παρά Bedeutungen in Anspruch nehmen, welche es entweder schon für sich nicht hat und also auch seinen Compositis nicht geben kann, oder wenigstens in der Verbindung mit εἰς nicht hat, wofür man daher auch jeden Beleg hat schuldig bleiben müssen. Nehmen wir παρά für sich oder in der Composition mit einer *uox simplex*, so werden wir ihm ausser den Bedeutungen 1) heimlich, was παρά zwar nicht für sich, aber doch in der Zusammensetzung heisst z. B. Plat. V. Resp. S. 128 f. παραδύντα, Plut. Mor. V. S. 454 m. παραῤῥυεὶς und 2) neben z. B. Polyb. VI. 40, 7. παραπορεύονται Plut. Mor. V. S. 454 f. παραφυλάττων, παρενυκτέρευε, welche den beiden noch übrigen Erklärungsarten zu Grunde liegen, noch manche andere z. B. 3) wider, gegen

Thucyd. 3, 65 παρανομοῦσι Hebr. 3, 16. παρεπίκραναν und, davon abgeleitet, 4) falsch Polyb. VI. 37, 9. παραχρησάμενος Jos. c. Ap. I. §. 26 (S. 204 in.) παρενέβαλε Luc. IV. S. 322 f. παρεγγράπτων S. 323 f. παρεγγραφέντας 5) überflüssig, unnütz, über das rechte Mass hinausgehend Plut. Par. VIII. Cic. S. 97 in. παρανάλωμα Polyb. VI. 51, 5. παρήκμαζε 6) unerwartet in παράδοξος, was aber eigentlich in No. 3. gehört, 7) zweckwidrig in παραβουλεύομαι u. s. w. nicht bestreiten können; indessen werden wir ausser No. 6., welche gar keinen Sinn geben würde, alle die hier von No. 3 bis 7 genannten und namentlich die erste von diesen, in so fern dasjenige, wogegen das Gesetz hereinkan, der göttliche Wille sein soll, in unsrer Stelle vom Gesichtspuncte des heil. Ap. aus gar nicht anwenden können und uns daher allein an die beiden vorher übrig gebliebenen heimlich und neben zu halten haben. Wir könnten auch noch die beiden Bedeutungen herbei und dabei berücksichtigen, wie sie in παρακαλέω, παρέρχομαι, παραγίνομαι, πάρειμι u. s. w. vorhanden sind; aber diese Bedeutungen finden sich durchaus nicht in den mit παρά und εἰς zusammengesetzten Verben. Von den beiden übrigen liegt nun aber die erstere in παρά selbst gar nicht, sondern ist nur hineingetragen, weil derjenige, welcher gegen den Willen eines Andern oder gegen Gesetz, Sitte u. s. w. etwas unternimmt, da, wo er mit Gewalt nicht durchdringen will oder kann, natürlich heimlich zu Werke gehen muss; eigentlich liegt hier indessen immer die andre Bedeutung neben zu Grunde, indem durch παρά ausgedrückt werden soll, dass, wer offen nicht verfahren darf oder kann, zu Neben- und Schleichwegen seine Zuflucht nehmen muss Joh. 10, 1., wogegen dann mit allem Rechte bemerkt worden ist, dass das Gesetz ja sehr öffentlich gegeben worden Gal. 3, 19. Act. 7, 33. Jos. Antt. XV. 5 §. 3 (S. 296 m.): ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων κ. τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι᾽ ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων. Was nun aber die Letztere anbetrifft, so kann sie allerdings dem παρά weder für sich noch in der Composition abgeleugnet werden; allein die Anhänger dieser Erklärungsweise wollen ihm die Bedeut. des Nebensächlichen, der Hauptsache gegenüber, vindiciren, und diese Bedeut. kann ich dem παρά nicht einräumen. Wo das neben ein offenes und freiwilliges ist, wie z. B. Polyb. VI. 40, 7., da werden zwar die Soldaten zum Schutze des Zugviehes verwandt; aber in das Verhältniss des

Nebensächlichen zu diesem als Hauptsache treten sie doch nicht ein, und wo es ein gezwungenes oder verstohlenes ist, da kann doch wohl eben so wenig von einem solchen Verhältniss die Rede sein, und wenn Rck. in den beiden angeführten philon. Stellen die Bedeutung des Hinzukommens aus dem Grunde nicht anerkennen will, weil dort noch nichts ist, wozu etwas Anderes kommen könnte, so muss erinnert werden, dass aus dem nehmlichen Grunde dort auch nichts vorhanden sein kann, wozu etwas Anderes in das Verhältniss der Nebensache zur Hauptsache treten könnte. Ueberdies könnte das Gesetz, abgesehen von allem Andern, möglicherweise dem natürlichen Sittengesetz allein, von welchem hier nicht einmal ausdrücklich die Rede ist, oder diesem und der christlichen Heilsanstalt zugleich, oder auch der Letzteren allein als Nebenanstalt an die Seite gesetzt werden; aber es liegt einerseits in der Natur der Sache, dass dasjenige, zu welchem etwas hinzu- oder wohin etwas eintritt, früher dagewesen sein müsse, als das Hinzu- oder Eintretende, und wie kann man andrerseits wohl denken, dass der Ap. Paulus das geoffenbarte Gesetz als Nebenfactor entweder dem natürlichen Sittengesetze allein oder auch allenfalls diesem mit der christlichen Heilsanstalt zusammen, wie es Thl. V. nimmt, als gleichberechtigten Hauptfactoren gegenübergestellt haben sollte. Auch geht wohl daraus, dass er in der ersten Parenthese v. 13. 14. die ganze Geschichte der Menschheit oder die Zeit von A. bis auf Chr. in die beiden Perioden von A. bis Mose und von Mose bis Chr. eintheilt, so ziemlich deutlich hervor, dass er das geoffenbarte Gesetz sicherlich nicht als Nebenfactor betrachtet wissen wolle. Dasselbe beweist die wichtige Mission, welche er dem Gesetze als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* im Galaterbriefe zutheilt. Ph. lässt, wie gesagt, die Gesetzesökonomie als Nebenfactor zur Sünde als Hauptökonomie hinzugefügt werden; aber das ist der Ansicht des Ap. noch mehr entgegen, und wie kann das, was zur Beförderung eines Andern dienen soll, dessen Nebenfactor genannt werden? Nun aber ist in allen aus *παρά* und *εἰς*, vielleicht auch in allen von *παρά* und *ἐν* gebildeten, Decompositis die ursprüngliche Bedeutung von *παρά* überhaupt nicht neben, sondern wider, gegen, und in sämmtlichen von mir verglichenen Stellen hat es die Bedeut. entweder des Feindseligen, oder des Unerlaubten, des dem Gesetze, der Sitte oder der Erwartung, der Meinung, dem Willen oder der Wohlfahrt Jemandes Entge-

gengesetzten und das neben ist nur ein durch das wider Veranlasstes oder Gebotenes. Ich führe ausser unserer Stelle, Gal. 2, 4. und den beiden Stellen aus Philo von *παρεισέρχεσθαι* noch an Plut. Mor. IV. S. 110 f. V. S. 441 f., wo die Meinung der Philosophen das Entgegengesetzte, S. 442 in., S. 478 m. Par. I. Lyc. S. 99 in. Popl. S. 218 f. II. Coriol. S. 237 in. III. Pelop. S. 99 f. IV. Lys. S. 168 m. Luc. III. S. 88 in. Sext. Emp. Th. I. Pyrrh. hyp. III. 18, 157. Euseb. demonstr. I, 6, von *παρεισδύνω* ep. Jud. v. 4. Plut. Par. VII. Ag. S. 188 m. (Cap. 3 in.), von *παρεισρέω*, Plut. Par. IX. Brut. S. 75 f. ib. Mor. II. S. 366 f. S. 375 f., von *παρεισάγω* ausser Gal. 2, 4. und 2 Petr. 2, 1., Polyb. IV. 21, 1. VI. 31, 13. 47, 7. 8. Sext. Emp. Th. II. VII. adu. Log. 33, von *παρεισφέρω* 2 Petr. 1, 5., wo es *τῇ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾷ* entgegensteht, von *παρεισπίπτω* Plut. Par. III. Pelop. S. 102 in. V. Sert. S. 189 f. IX. Arat. S. 142 m., von *παρεισπέμπω* Jos. B. J. V. 3 §. 1., von *παρεισφθείρω* ib. IV. 2 §. 1 in. und von *συμπαρεισφθείρω* ib. 3 §. 3, und ausserdem von *παρεμπίπτω* Plat. IV. Charm. S. 100 in., von *παρεγγράφω* Luc. IV. S. 322 f. und S. 323 f., und von *παρεμβάλλω* Jos. c. Ap. I. §. 26 (S. 204 in.) In allen diesen Stellen ohne eine einzige Ausnahme bezeichnet *παρεις* einen feindlichen Gegensatz, ein ungesuchtes und unerwünschtes Entgegentreten, und sollten wir daher nicht den Versuch machen, es in dieser Bedeut. auch in unsrer Stelle zu nehmen? Und dringt sich uns da nicht von selbst das *παράπτωμα* oder die *ἁμαρτία* als dasjenige auf, welchem der *νόμος* nach Gottes Willen feindlich entgegengetreten ist? Wir werden daher zu übersetzen haben: „Das Gesetz kam dagegen herein oder trat dagegen ein,“ und ich will nicht unterlassen, darauf noch ganz besonders aufmerksam zu machen, dass dieses *παρεισῆλθε* auf das *εἰσῆλθε* der *ἁμαρτία* v. 12. nothwendig zurückweist. Wie aber ist nun *ἵνα* zu verstehen? Von dem Gesichtspuncte ausgehend, dass Gott unmöglich Veranlasser oder gar Beförderer der Sünde sein könne, haben ältere Theologen, wie Chrys., Thdrt. und unter den neueren Kpp. und besonders Rch. dieses *ἵνα* auch hier *ἐκβατικῶς* genommen, so dass es nur den Erfolg bezeichnete, welchen der Eintritt des Gesetzes gehabt, indem es entweder die Sünde selbst oder durch die durch das Gesetz beförderte Erkenntniss ihre Strafwürdigkeit vermehrt habe, wogegen es von den Meisten, darunter Thl. II., V., d. W., Rck., Rth., Klln., M., Fr., Ph. *τελικῶς* genommen wird, so dass es den

Zweck anzeigt, wozu Gott das Gesetz gegeben hat, und sie haben diesen Zweck entweder in die Vermehrung der Erkenntniss der Sünde, wie Grt., Wlf., Thl., was in den Worten unmöglich liegen kann, oder geradezu in die Vermehrung der Sünde selbst gesetzt. Was die erste Auffassung betrifft, so scheint ἵνα im N. T.; denn in der nicht ganz frühen class. Gräcität wird es allerdings zuweilen so gefunden z. B. Sext. Emp. Th. II. V. adu. Astrol. 44: οὕτως, ἵνα 61. VII. adu. Log. 387: ἵνα γὰρ τοῦτό γένηται d. h. gesetzt, dass dem so sei. X. adu. Phys. 295 u. s. w., nie ἐκβατικῶς zu stehen, wenigstens unterliegt es noch immer grossen Zweifeln, ob es jemals darin so verstanden werden müsse; am Wenigsten kann ich aber in unserer Stelle weder in νόμος, noch in παρά, noch in εἰσῆλθε das finden, was ein nachfolgendes so dass rechtfertigte und ich möchte sie daher nicht mit der von Whl. aus Liban. declam. 17 sqq. 472 A. angeführten Stelle vergleichen: οὐδεὶς ἐστιν οἰκέτης πονηρὸς, ἵνα κριθῇ τῆς Μακεδόνων δουλείας ἄξιος, wo sowohl in οἰκέτης wie in πονηρός dasjenige liegt, was ein ὥστε αὐτὸν ἄξιον εἶναι wohl motiviren könnte und in welcher man dennoch die finale Bedeut. des ἵνα herausfühlt: „keiner ist schlecht genug, um ihn u. s. w.“ Wenden wir uns daher zur andern, so müssen wir, obgleich ich mich nicht mit d. W. auf Cap. 1, 24., wo nur von einem Nichthindern und überall nur von göttlicher Strafe für die Sünde die Rede ist, noch mit Rck. entweder auf die einer ähnlichen Auffassung fähige Stelle Cap. 11, 32. oder auf Cap. 9, 22 fgg. (ich möchte besonders ib. auf v. 18. hinweisen), wo die Darstellung der völligen Rechtlosigkeit des Menschen seinem Schöpfer gegenüber Hauptzweck der Stelle ist, noch und zwar am Wenigsten auf jene von Rck. anderwärts gewiss nicht gut geheissene Regel, nach welcher der höhere Zweck das Mittel heiligt, in der göttlichen Oekonomie berufen möchte, dennoch eingestehen, dass wir auf einem Puncte angelangt sind, auf welchem wir mit dem Balladendichter Nicolai, und zwar mit etwas grösserem Rechte als dort der Dichter selbst in Betreff seines Gegenstandes, sagen müssen: „jedes Wort stösst an Klippen hier und dort,“ in so fern auf der einen Seite der, welcher das Böse voraussieht, welches er hindern könnte, wenn er es nicht hindert, von der Verantwortlichkeit dafür nicht freigesprochen werden kann, und auf der andern die Heiligkeit Gottes verbietet, ihn mit der Sünde in irgend einem caussalen Zusammenhange zu denken, und ich

kann weder in der d. W.schen Unterscheidung Gottes, wenn er in der Geschichte wirkt, von seinem heiligen selbstständigen Wesen; denn er wirkt eben in der Geschichte nicht anders als mit seinem heiligen selbstständigen Wesen, noch in dem von Thl. zu *πλεονάζειν* hinzugedachten Zusatze: „in den Augen der Menschen"; denn gerade hier werden wir die Augen der Menschen am Schwersten vom Auge Gottes unterscheiden können, weil, wenn es die Augen sein sollen, mit welchen der Mensch seine eigene Sünde ansieht, nur die Sündenschuld gemeint sein kann, welche, von Selbsttäuschungen abgesehen, und von denen muss hier abgesehen werden, in eben dem Masse, wie vor ihm selbst, auch vor Gott wachsen wird, oder, wenn es diejenigen sein sollen, mit welchen wir fremde Sünden betrachten, in dem Masse, wie wir den Schein von der Wahrheit sondern, und diese Sonderung muss hier vorausgesetzt werden, auch diese in Gottes Augen eben so, wie in den unsrigen, grösser werden, noch auch in Rck.'s bereits bemerkter Unterordnung des nächsten Zwecks der Gesetzgebung unter den höheren der Verherrlichung der göttlichen Gnade; denn diese Regel möchte, wie gesagt, doch sehr grossen Bedenken unterliegen, eine genügende Lösung finden. Stehen wir aber auch hier, wie ja so oft, vor einem Geheimniss, welches menschlicher Verstand nicht ergründen kann, so erscheint es dennoch als unsre Pflicht, die bezüglichen Aussprüche der heil. Schrift, so viel an uns ist, durch ihre möglichste Entkleidung von ihrem anthropopathischen Gehalte theils mit einander, theils mit den übrigen erkannten Eigenschaften Gottes in Einklang zu bringen, und, wenn ich nicht irre, so giebt uns hier theils die Sprache und theils die Sache selbst der Mittel genug an die Hand, um zu einem recht befriedigenden Resultat zu gelangen. Dass eine anerkannt göttliche Anstalt, wie das Gesetz, keinem andern oder wenigstens keinem näheren Zwecke gedient haben sollte, als die Sünde, gleichviel, ob extensiv oder intensiv, unter den Menschen zu vermehren, ist an sich etwas unwahrscheinlich, ist etwas ganz und gar Anderes, als wenn gesagt wird: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* Cap. 3, 20., in welchen Worten doch immer ein sehr verschiedener Erfolg als durch das Gesetz gewirkt und dieser Erfolg gar nicht einmal als göttlicher Zweck bezeichnet wird, oder als wenn es heisst: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις* Cap. 4, 15., womit es sich wenigstens hinsichtlich des zweiten Punctes ganz ähnlich verhält, und lässt sich unmöglich

mit dem vereinigen, was der Ap. etwas später, im siebenten Cap. v. 10. vom Gesetze sagt *καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον*, worin so deutlich, wie irgend möglich, ausgedrückt ist, dass der eigentliche Zweck der *ἐντολή*, also auch des Ganzen, des *νόμος*, die *ζωή* des Menschen ist. Gäben wir *ἵνα* die consecutive Bedeutung, so wäre die Schwierigkeit, wenn auch nicht völlig gelöst, was, wie gesagt, für menschliches Erkenntnissvermögen unmöglich ist, doch von viel geringerem Belange; aber das scheint nun einmal nicht anzugehen. Sollte es da nicht richtiger sein, anzunehmen, dass durch den Satz: *ἵνα κ. τ. λ.* zwar nach dem Klange der Worte die Absicht ausgedrückt, in Wahrheit aber nur das der göttlichen Absicht entgegengesetzte Resultat beschrieben werde: „Das Gesetz diente nur dazu, die Sünde grösser zu machen"? Ich würde dann hier und in ähnlichen Stellen, besonders in jener bekannten aus Jes. 6, 10. entlehnten Mtth. 13, 15. jene im Munde des Volkes zwar oft den Ausdruck des Scherzes, aber in der heil. Schr. und auch sonst den des bittersten Ernstes und des tiefsten Schmerzes enthaltende Ironie erkennen, in welcher wir den Worten nach der Absicht des Menschen beimessen, was wir in Wahrheit nur als Folge seiner Verblendung und einer unsichtbar ihn beherrschenden und mit sich fortreissenden Macht betrachten. Aehnliches finden wir auch bei den Heiden z. B. Ouid. Metam. X. v. 468: *sceleri ne nomina desint!* cf. ib. I. v. 151: *Neue foret ctt.* und Plat. III. Gorg. S. 106 m.: *οὐκ ἐξωστράκισαν αὐτὸν οὗτοι οὓς ἐθεράπευεν, ἵνα αὐτοῦ δέκα ἐτῶν μὴ ἀκούσειαν τῆς φωνῆς;* Plut. Mor. VI. S. 68 in.: *ἵνα δὲ μηδ' ἀπολογίαν ὑπολίπῃ τοῖς ἐναντιώμασιν, Ἀριστοτέλει περὶ δικαιοσύνης ἀντιγράφων, οὔ, φησιν, αὐτὸν ὀρθῶς λέγειν, ὅτι, τῆς ἡδονῆς οὔσης τέλος ἀναιρεῖται μὲν ἡ δικαιοσύνη κ. τ. λ.* Ja diese Art von Ironie ist sogar sehr gewöhnlich, wenn ausgedrückt werden soll, dass Jemand, der einem unerwarteten Unglück entgegengeht, durch seine Thorheit oder durch nur aus seiner gänzlichen Unwissenheit in Beziehung auf dasselbe erklärliche Handlungen zur Vergrösserung desselben beiträgt, oder wenn man dem Zusammentreffen von Ereignissen eine Absichtlichkeit beilegt, welche in ihnen entweder gar nicht liegt oder wenigstens nicht als liegend gedacht wird z. B.: „und um sich auch des letzten Rettungsmittels zu berauben, hatte er am Tage vorher seine ganze Barschaft einem Freunde geliehen," oder: „um das Unglück voll zu machen, kam noch eine an-

steckende Krankheit hinzu" u. s. w. Wollten wir hier und in den angeführten Stellen *ἵνα* und *ut* durch so dass übersetzen, so würden wir nur den Gedanken ihre Kraft und Tiefe nehmen. Fragt man, warum Gott das Gesetz gegeben, da er doch den Erfolg voraussah? so mag man auch fragen, warum Gott den ersten Menschen nicht vor dem Fall bewahrte? warum Er dem Einzelnen Güter beschert, welche ihn nur ins Verderben stürzen? u. dgl. m. Der Mensch ist es, welcher, was ihm der Herr zum Segen gegeben, in Fluch verwandelt cf. Cap. 7, 13: *τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος*; aber der Herr ist es, welcher den durch des Menschen Blindheit und Verkehrtheit entstandenen Fluch durch Seine Weisheit, Macht und Gnade wieder in Segen verwandelt. Auch das spricht für meine Fassung, dass, wenn *ἵνα* wirklich den Zweck der Promulgation des Gesetzes bezeichnen sollte, man nach *οὖ* statt des *δέ* billig ein *γάρ* erwarten müsste, indem dann in diesem *γάρ* der scheinbare Widerspruch gelöst und durch die Lehre von der Unterordnung des nächsten unter einen höheren Zweck dem *ἵνα* seine Härte wenigstens einigermassen genommen würde. *πλεονάζειν*, grösser oder mehr sein oder werden, wachsen, sich vermehren u. s. w. cf. Thucyd. 1, 120 (S. 91 in.) Die Sünde kann nun aber grösser werden theils in ihrer äusserlichen Erscheinung, und so scheinen es mit Klln., M., Rck., Fr. die Meisten zu nehmen, theils aber auch in ihrem innerlichen Gehalt und Wesen, und dann heisst *τὸ παράπτωμα* oder *ἡ ἁμαρτία πλεονάζει*: „die Sündenschuld wird grösser," und Schrift, Vernunft und Erfahrung lehren, dass Beides keinesweges Hand in Hand geht, sondern die äussere Erscheinung gross sein kann, wenn die Schuld nur klein ist, und umgekehrt, dass also die Sünde selbst eigentlich nicht draussen in der Erfahrung, sondern drinnen im Herzen des Menschen aufzusuchen ist. Im letzteren Sinne wird es von Aug., Bg., Grt., Wlf., Ust., Thl., O., Ph., genommen, obgleich ihre Erklärung nicht hindert, anzunehmen, dass auch die äusserliche Vermehrung und Vergrösserung zur Erkenntniss der Sünde und dadurch zur Vermehrung der Schuld beitragen. Thl. fügt dem *πλεονάζειν* im Hinblick auf das, was der Ap. Cap. 7, 8. 9. sagt, auch die Vermehrung in der Offenbarung der Sündenlust hinzu; aber in so fern die Lust der Sünde allemal vorausgeht und sie stets begleitet, so versteht es sich wohl zu sehr von selbst, dass mit der vermehrten Sünde auch die vermehrte Lust offenbar werde, als

dass dieser Gedanke besonderer Erwähnung bedürfte. Fr. erklärt: *Quare ut maxima existeret diuinae clementiae largitas, h. e. ut genus humanum in uitam restitueretur, lege per Mosen promulgata peccata multiplicanda erant, quorum permultorum uenia maximam diuinae clementiae largitatem manifestaret*, wobei es den etwas sonderbaren Anschein gewinnt, als habe Gott die Sündenvermehrung als Gelegenheit angesehen, in der Sündenvergebung seine Güte zu offenbaren, und also Unglückliche gemacht, um ihnen helfen zu können. Dass in der sündlichen That, so weit dieselbe äusserlich hervortritt, Israel es den Heiden zuvorgethan, ist an sich nicht wahrscheinlich, in so fern dem innern Reiz der äussere Zwang doch wohl die Wage halten dürfte, wird aber auch nirgend durch die Geschichte bestätigt und widerspricht der Ansicht unsers Ap., welcher Cap. 1, 18—31. die schlimmsten Laster nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Götzendienste ableitet, diese Laster auch Cap. 3, 10—19. den Juden als solchen nicht in Rechnung stellt und Cap. 3, 9. und v. 19. Israel, das äusserlich zu Tage liegende Sündenelend angesehen, zwar im Allg. den Heiden gleich-, aber nicht hinter sie zurückstellt. Wir werden also die Vermehrung oder Vergrösserung der Sünde wohl in Vermehrung oder Vergrösserung der Schuld zu suchen haben, welche die Folge der durchs Gesetz bewirkten besseren Erkenntniss war, und das stimmt nicht allein mit den vorher angeführten Aussprüchen des Ap., sondern auch mit dem überein, was der Herr selbst Luc. 12, 47. 48. und anderwärts gesagt hat. *τὸ παράπτωμα*, eigentlich: der Fehltritt oder sündliche Fall, denn das Wort will nicht verringern, wie wir bei v. 15. gesehen haben, unterscheidet sich von *παράβασις* theils in so fern, als es nicht, wie dieses, ein äusserlich gegebenes Gesetz voraussetzt cf. v. 16. zweite Hälfte, theils in so fern, als es bloss den Erfolg ausdrückt, während dieses Bewusstsein und Absicht in den Namen der That miteinschliesst. Von Rth. wird *παράπτωμα* im Widerspruch mit v. 16.: *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*, worunter auch der Heiden Sünden begriffen waren, für gleichbedeutend mit *παράβασις* als Uebertretung eines positiven Gesetzes, von d. W. im Unterschiede von dem auch in allgemeinem Sinne stehenden *ἁμαρτία* für ein wirkliches bestimmtes Vergehen und als solches ebenfalls gleichbedeutend mit *παράβασις*, von Rck. für gleichbedeutend mit *ἁμαρτία*, so dass es die Rücksicht auf ein posit. Gesetz nicht ausschliesst, aber auch nicht bestimmt an-

deutet, von Allen ausser Ph. aber collectiv genommen von den Sünden der Menschen und zwar von Rck. aus dem Grunde, weil ein πλεονάζειν der Sünde nur da Statt finden könne, wo mehrere Vergehungen eintreten. Nndr. soll nach Rck. in der Gesch. d. Pfl. und Leit. d. chr. K. S. 363 Anm. τὸ παράπτωμα für die Macht der Sünde im Innern, die intensive Macht des sündhaften Princips, angesehen haben; allein aus der dortigen Allegation: „ἵνα πλεονάσῃ ἡ ἁμαρτία“ geht wohl zur Genüge hervor, dass es Nndr. mehr um Bestimmung des πλεονάζειν zu thun gewesen sei und ich möchte daher diese Stelle, in welcher παράπτωμα gar nicht genannt und davon gar nicht die Rede ist, nicht gern zur Feststellung des Begriffes von παράπτωμα gebrauchen. Der von Rck. zuletzt angegebene Grund für die collective Fassung von πλεονάζειν widerstreitet aber dem eigentl. Begriffe dieses Wortes, indem dadurch nicht eine durch Vervielfältigung in den Gegenständen gleicher Art sichtbar werdende, sondern eine durch Wachsthum von Innen heraus bei einem und demselben Gegenstande bleibende Vermehrung bezeichnet wird cf. ausser dem schon angeführten Beispiel Thucyd. 1, 120. noch Demosth. I. Phil. III. S. 126 in. Aristot. Eth. Nic. II. 6, 5. Sext. Emp. Thl. I. Pyrrh. hyp. I. 14, 51. 52. Th. II. VII. adu. Log. 278. VIII. adu. Log. 90. Chrys.: τί πλεονάζει τῶν ἀνθρώπων ὁ θεός; und Cap. 6, 1. unseres Briefes: ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ, so wie alle von Ph. zum Erweise des Gegentheils citirte Stellen 2 Cor. 4, 15. 8, 15. Phil. 4, 17. 1 Thess. 3, 12. 2 Thess. 1, 3. 2 Petr. 1, 8. Kann also auf der einen Seite nicht geleugnet werden, dass ἡ ἁμαρτία, als Inbegriff aller menschlichen Sünde gefasst, auch durch Hinzukommen neuer Sünden ein πλεονάζειν zeigen könne, wie man das Wort etwa anwenden könnte auf ein Her, welches durch Acquisition neuer Truppenkörper in sich selbst wächst und erstarkt, so wird auf der andern Seite auch die Möglichkeit eines πλεονάζειν ohne Zuwachs an Menge der Zahl nicht in Abrede gestellt werden können. Nun aber ist τὸ παράπτωμα ein Wort, welches ein solches Zusammenfassen vieler oder aller Sünden in Eins schlechterdings von sich abweist, und wenn es auch in dem Sinne collectiv genommen werden könnte, dass es, begrifflich aufgefasst, einen jeden einzelnen Fehltritt repräsentirte, welchen die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, bei welcher Auffassung dann aber freilich das πλεονάζειν um so mehr auf das innere Wachsthum zurückgedrängt würde, so müsste es doch

auffallen, dass der Ap., welcher bis jetzt den Sing. *τὸ παράπτωμα* immer concret für eine bestimmte That gesetzt, jetzt auf einmal dasselbe Wort abstract für eine jede einzelne Sünde ohne Unterschied gebraucht haben sollte, und es müsste noch mehr auffallen, dass er, nachdem er mit diesem Worte fünfmal und zuletzt noch kurz vorher v. 18. eine und dieselbe einzelne Sünde A.'s bezeichnet hatte, nun auf einmal mit demselben Worte die Sünde aller Menschen bezeichnen sollte. Diese beiden Gründe halte ich für so gewichtig, dass ich nicht ohne die dringendste Veranlassung *τὸ παράπτωμα* hier zum sechstenmal von etwas Anderm als der bestimmten einzelnen Sünde Adams verstehen könnte. Eine solche Veranlassung ist aber nicht vorhanden; im Gegentheil folgt daraus, dass der Ap. das *peccatum originans* als alle übrige Sünden verursachend darstellt, dass er es als noch immer im *peccatum originis* fortwuchernd betrachten müsse, und darum nehme ich mit Ph. auch hier *τὸ παράπτωμα* von der Sünde A.'s und *πλεονάζειν* von ihren Wirkungen, welche, wie mit jeder hinzukommenden neuen Sünde, so mit jedem neuen Grade von Schuld, welchen jede neue Sünde erreicht, zugleich mit der Ausdehnung des dem *παράπτωμα* unterworfenen Gebietes, dem *παράπτωμα* selbst einen Zuwachs geben werden.

οὗ - - - - χάρις. Dieses *οὗ* wird von Rch., M., welche es sich auf das Bild eines Gebietes beziehen lassen, Klln., Brtschn., welcher *apud quos*, Ph., welcher: „beim Volke Israel" erklärt, Rth., Rck., welche die temporale Bedeut. gar nicht statuiren, Thl., A. local, von Grt., Kpp., Schlsn., Whl., Glck., d. W., Fr. temporal genommen und der Letzte muss um so mehr auf die temporale Bedeut. dringen, weil er es sogar ein Aufeinanderfolgen bezeichnen lässt und übersetzt: „nachdem dies erfolgt war u. s. w.", welche Bedeutung freilich eben so wenig hier in *οὗ*, wie v. 12. in *οὕτως*, liegen kann. Das von Fr. beigebrachte Beispiel Eurip. Iph. Taur. v. 320: *οὗ δὴ τὸ δεινὸν παρακέλευσμ' ἠκούσαμεν, Πυλάδη, θανούμεθ'· ἀλλ' ὅπως κ. τ. λ.* wird von Rck. als zweifelhaft angegriffen, weil *οὗ* auch örtlich genommen werden könne, und wenn auch Thl. II. aus demselben Dichter Iph. Aul. v. 97 und Hippol. v. 649, in welcher letzten Stelle aber kein *οὗ* zu finden ist, hinzufügt, so will doch auch er mit Rck., so lange keine Belege aus der Prosa beigebracht werden können, die temporale Bedeut. auf die Poesie beschränkt wissen. Ich führe noch Soph. Electr. v. 1250 an: *οὗ μή' στι καιρὸς, μὴ μακρὰν βούλου λέγειν.*

Der Syrer, der es durch ܒ ܕ übersetzt und das correlative ܬܡܢ folgen lässt, hat es allerdings local genommen und die arab. Sprache unterscheidet ثُمَّ, *tum* von ثَمَّ, *istic;* aber schon im Hebr. finden wir שָׁם Ps. 14, 5. 132, 17. Jud. 5, 11. temporal gebraucht, und Grieche und Lateiner tragen kein Bedenken, ihr ἐκεῖ und *ubi*, *ibi*, wie wir unser wo und da ebenfalls von der Zeit zu setzen, und wem nun, wie Rck., ausserdem im Griechischen ἄχρις οὗ Act. 17, 18. 27, 33. Hebr. 3, 13. Plut. Par. II. F. Max. S. 148 m., ἐξ οὗ Luc. III. S. 364 m. Demosth. I. Phil. I. S. 45 in. Eurip. Phoen. v. 868, ἐξ οὗπερ Luc. II. S. 342 f.; ὅπου Luc. III. S. 340 f. Xen. Cyr. I. 6, 22: ὀλίγον ὕστερον, ὅπου. Theogn. 999, ἀφ᾽ οὗ Xen. H. Gr. III. 3, 2 f., ἐκ τούτου ib. Cyr. VII. 5, 75 u. s. w. nicht genügen, den sollten denn doch die Stellen Thucyd. 4, 17 in.: οὗ μὲν βραχεῖς (sc. λόγοι) ἀρκῶσι, μὴ πολλοῖς χρῆσθαι Arist. Eth. Nic. IV. 2, 20., wo es vom μεγαλοπρεπής heisst: καὶ οὗ μὲν δεῖ πολλὰ ἀναλῶσαι, ὀλίγα δαπανῶν· οὗ δ᾽ ὀλίγα, πολλά, Problem. 25, 7, wo ὅταν οὖν τοῦτο μὴ παρῇ mit οὗ πλείστη κίνησις geradezu abwechselt Plat. VI. Legg. S. 336 m.: τοῦτο δ᾽ ἐστὶ μάλιστα ἐνταῦθα, οὗ πλεῖστός τε καί ἰσχυρότατος ἵμερος ὢν τυγχάνει τοῖς πολλοῖς τῶν χρημάτων κ. τ. λ. Jos. Antt. II. 12 §. 3 in.: καὶ οὗ ἂν δέῃ μὲν λόγων, πειθὼ παρέξειν, οὗ δ᾽ ἂν ἔργων, ἰσχὺν χορηγήσειν, so wie die Erwägung, dass gerade in der griech. Sprache diese Vertauschung beider Begriffe am Wenigsten im Worte selbst ein Hinderniss findet, billig zufriedenstellen. Nur scheint mir hier überhaupt kein wesentlicher Unterschied zu sein, ob wir οὗ local oder temporal auffassen; denn wenn auf der einen Seite jedes *ubi* ein *quando* und umgekehrt jedes *quando* ein *ubi* involvirt d. h. wenn damit, dass etwas im Volke Israel geschehen, zugleich auch die Zeit der Gesetzesherrschaft und umgekehrt gegeben ist, so ist auf der andern leicht abzusehen, dass es hier weder auf das *ubi*, noch auf das *quando*, sondern am Ende einzig und allein auf das *si* ankommt, welchem Zeit und Ort nur als Folie dienen, und, was aus den vier letzten Allegaten hervorgeht, οὗ kann auch dieses eben so gut vertreten, wie bei uns das wo z. B. in dem Satze: „und wo euch Jemand nicht an nehmen wird“ Mtth. 10, 14., wo Lth. ἐάν durch wo übersetzt

hat. ἡ ἁμαρτία wird mit τὸ παράπτωμα für Eines und dasselbe, die Sünde der Menschen bedeutend, genommen, und nach d. W. wählte der Ap. das allg. Wort mit Absicht, damit es einen schicklichen Gegensatz zu χάρις bildete. Bis auf die Einerleiheit mit τὸ παράπτωμα stimme ich dem bei und sehe in ἡ ἁμαρτία genau die v. 12. genannte, durch A. in die Welt gekommene und über die ganze Menschheit verbreitete, und der Ap. konnte sie nach meiner Ansicht an die Stelle des παράπτωμα aus dem Grunde treten lassen, weil sie nicht allein, als von jenem verursacht und gewirkt, als darin enthalten gedacht werden muss und folglich das πλεονάζειν dieser ein πλεονάζειν jenes in sich schliesst, sondern im weitesten Verstande, wie hier genommen, eben so gut das παράπτωμα A.'s in sich begreift, wie sie selbst vorher von diesem mitbegriffen wurde. Stellen wir nun die drei: παράπτωμα, παράβασις, ἁμαρτία neben einander, so werden wir das allen Gemeinsame darin finden, dass sie sämmtlich gegen das göttliche Gesetz gerichtet sind. Das Erste unterschieden wir vom Zweiten dadurch, dass jenes nur die That selbst oder den Erfolg, dieses zugleich mit der That die Absicht anzeigt, das Erste und Dritte dagegen vom Zweiten dadurch, dass dieses ausschliesslich auf ein äusserlich geoffenbartes Gesetz oder Gebot bezogen wird, während jene auch gegen den innern Stellvertreter des Gesetzes begangen werden können; aber auch die beiden Ersten unterscheiden sich dadurch vom Dritten, dass jene zur Bezeichnung der mit dem Gesetz in Widerspruch tretenden Handlung dienen, während dieses die innerliche fehlerhafte Richtung des Herzens, entweder im Ganzen oder im Einzelnen, ausdrücken soll, und wenn nun auch, wie wir oben bei v. 12. gesehen haben, ἁμαρτία zuweilen, wie Act. 7, 60., von einer einzelnen äusserlich hervortretenden sündlichen Handlung gebraucht zu sein scheint, so ist doch ἁμαρτία nicht eigentlich diese äusserlich hervortretende Handlung selbst, sondern die in der äusserlichen Handlung nur hervortretende sündliche Richtung des Herzens, woraus wir uns denn wohl am Besten werden erklären können, warum der Ap. Paulus, der sich oft genug ihm darbietenden Gelegenheit ungeachtet, das Wort nicht von einer einzelnen sündlichen Handlung gebraucht, welche auch bei den Griechen, als einzelne vollendete That, nicht ἁμαρτία, sondern ἁμάρτημα heissen würde cf. Cap. 3, 25. 1 Cor. 6, 18. ὑπερπερισσεύειν wird von Bz., Lth.: „Wo aber die Sünde mächtig ge-

worden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden", und einigen Andern im Verhältniss zum πλεονάζειν der Sünde comparativisch genommen, wogegen d. W., Fr., Thl., Rck., Rth., Ph. den mit ὑπέρ zusammengesetzten Wörtern ὑπερλίαν 2 Cor. 11, 5. 12, 11., ὑπερνικᾷν Cap. 8, 37., ὑπερπερισσεύειν hier und 2. Cor. 7, 4., ὑπερυψοῦν Phil. 2, 9. u. s. w. im N. T. die comparative Bedeutung geradezu bestreiten und vielmehr die superlative vindiciren, welche nach Thl., Rth. ja auch schon dem einfachen περισσεύειν zukommt, und d. W.'s Uebersetzung: „die Gnade erwies sich überschwenglich reich", würde auch in der That schon im einfachen Verb. enthalten sein. Nur Rck. gesteht sonderbarerweise nicht dem Verb., sondern dem Verhältniss der Sätze eine Steigerung zu: „wo die Sünde häufig gewesen ist, da ist die Gnade übergross gewesen", was aber doch selbstverständlich nicht im Verhältniss der Sätze, sondern nur in ὑπέρ liegen kann, und Ph. spricht dem ὑπερπερισσεύειν erst die comparative Bedeutung ab und lässt es nachher im Verhältniss zu πλεονάζειν dennoch zugleich die comp. Bedeut. gewinnen. Diese Ableugnung der Steigerung kann ich nicht für richtig anerkennen. Sie liegt selbst in Wörtern, wie ὑπερλίαν: „mehr als sehr" oder je nach der Verbindung „mehr als gross", ὑπέρογκος: „mehr als das gew. Gewicht enthaltend", ὑπερήφανος: „sich durch den äusseren Schein über Andre erhebend", und überhaupt in allen den mit ὑπέρ zusammengesetzten Wörtern, in welchen ὑπέρ nicht, wie z. B. in ὑπερεντυγχάνω, ὑπερθνήσκω, ὑπεραποθνήσκω u. s. w. für, sondern über bedeutet; aber in allen den oben aufgezählten Wörtern lässt sie sich in jeder neutestamentlichen Stelle im Besondern nachweisen, und ὑπέρ dient nicht etwa dazu, die Bedeutung des Wortes, vor dem es steht, zu verstärken, sondern, obwohl bei Verben, welche, wie νικᾷν, schon an sich die comparative Bedeutung im Verhältniss zu einem andern Subj. in sich schliessen, einen Pleonasmus bildend, wie in unserm obsiegen das ob, bezieht es sich eben auf dieses Subj., in Beziehung auf welches ein Uebertreffen oder Ueberwiegen behauptet wird z. B. Cap. 8, 37., wo allerdings νικῶμεν schon hinreichend gewesen wäre, bezieht sich ὑπέρ auf die ταῦτα πάντα, welche vorangegangen; 2 Cor. 7, 4.: ὑπερπερισσεύομαι auf πᾶσα ἡ θλίψις, welche durch die Freude überwogen wird, während das einfache περισσεύεσθαι nur ein Ueberströmen oder eine Einwirkung auf die θλίψις, aber kein Besiegen derselben, ausgedrückt haben

würde; 1 Tim. 1, 14.: ὑπερεπλεόνασε auf das frühere Unrecht, welches er gethan, und welches nun durch die Gnade Christi und vermittelst ihrer durch seinen Glauben und seine Liebe überwogen und in Vergessenheit gebracht wurde; Phil. 2, 9.: ὑπερύψωσε, wo das wiederholte ὑπέρ die Sache noch augenscheinlicher macht, entweder auf den vorhergehenden θάνατος oder auf das nachfolgende πᾶν ὄνομα; Rom. 12, 3.: ὑπερφρονεῖν, wo ὑπέρ durch das nachfolgende παρά hinlänglich erklärt wird u. s. w. So wird ja auch sonst ὑπέρ anstatt des Comp. gebraucht z. B. Jos. Antt. VIII. 12 §. 3 in.: πονηρὸς κ. ἀσεβὴς ὑπὲρ Ἱεροβόαμον. So insbesondere in unserer Stelle, wo das einfache περισσεύειν zwar das reichlichste Ueberströmen und Wirken der göttlichen Gnade auf Andre, aber kein solches anzeigen würde, wodurch das ebenfalls sehr reichliche Wuchern der Sünde überboten wird, wie v. 15. das εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε keinesweges ein Ueberwiegen der χάρις über den θάνατος, sondern im Gegentheil in der Vergleichung, dem ἀπέθανον gegenüber, die gerade eben so weit gehende Verbreitung bezeichnen sollte, und gerade diejenigen, welche dem περισσεύειν die comp. Bedeutung absprechen, und die superlative betonen, sollten am Ersten geneigt sein, die comp. Bedeutung von ὑπέρ anzuerkennen. ὑπέρ ist also in unserer Stelle zur Andeutung des überwiegenden Masses durchaus nothwendig, und es ist dies um so mehr, als πλεονάζειν, welches der Ap. gleich darauf auch von der χάρις gebraucht, ebenfalls eine über das eigne Bedürfniss hinausgehende Fülle bezeichnet, und wir übersetzen daher: „wo die Sünde sich mehrte, da war die Gnade noch überschwenglicher“. Für ὑπερεπλεόνασε wählte aber der Ap. ὑπερεπερίσσευσε, weil περισσεύειν, wie es mir scheint, eine noch reichlichere Fülle als πλεονάζειν bezeichnet, und es hier gerade auf ein Ueberbieten abgesehen ist.

Fragen wir nun nach dem Zusammenhange theils unseres ganzen Verses mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, theils der beiden Hälften desselben untereinander, so wird, was zunächst die Verbindung des ersten Satzes mit v. 19. betrifft, das Hereintreten des νόμος an dieser Stelle demjenigen als kein παρεισελθεῖν d. h. als kein zweckwidriges und unpassendes erscheinen, welcher berücksichtigt, dass der Ap. seine jüdische und judenchristliche Gegner im Verlauf der ganzen Abhandlung noch nicht einen Augenblick aus dem Gesichte verloren hat; denn selbst in dem Abschnitte Cap. 5, 1—11. war die καταλλαγή am Schlusse, wenigstens wie

ich sie genommen habe, nicht ohne directe Bezugnahme auf sie gewesen. Nur dadurch unterscheidet sich diese Stelle wesentlich, dass, wenn bisher überall nur gesagt wurde, wozu das Gesetz nicht gegeben sei oder was es nicht erreicht habe; denn die Worte: *διὰ γὰρ νόμου κ. τ. λ.* Cap. 3, 20. werden nur zur Begründung des vorhergehenden Satzes angeführt, hier endlich einmal mit dürren Worten herausgesagt wird, wozu es gegeben sei, oder vielmehr, was es wirklich geleistet habe, welcher Frage nach so vielen seinem Ansehen derogirenden Anführungen und Behauptungen jetzt, wo der Ap. am Ziele ist, kaum ausgewichen werden konnte. Dass diese und die nächstfolgenden Worte mit v. 13. 14. in besonderem Zusammenhange stehen, darauf ist schon früher aufmerksam gemacht worden, und wir dürfen nicht den geringsten Zweifel hegen, dass der Ap., als er dort *ἄχρι γὰρ νόμου* niederschrieb, obgleich die besondere Erwähnung, in so fern die Zeit des Gesetzes als eine Zeit der Sünde und Uebertretung in dem *πάντες ἥμαρτον* offenbar mitbegriffen sein musste, und dieses Mitbegriffensein durch den parenthetischen Excurs v. 13. 14. ausser Zweifel gestellt wurde, überdies die Beantwortung der Frage: wozu das Gesetz? wenn auch nicht weniger, so doch auch gewiss nicht mehr als bei jeder früheren Bezugnahme auf dasselbe vermisst wurde, an und für sich nicht durchaus nothwendig war, dieses nachträgliche *παρεισελθεῖν* des *νόμος* schon im Sinne gehabt habe. Eine frühere Erörterung und bezüglich Beantwortung dieser Frage aber war, wie von Rck. nachgewiesen worden, nicht gut möglich, ohne die durchzuführende Gegenüberstellung A.'s und Christi auf eine störende Weise zu unterbrechen, ja ich weiss in der That nicht, wo und wie er unsern Vers mit seinem Inhalte früher hätte anbringen sollen. Aber, wie gesagt, ganz entziehen konnte und wollte er sich der Frage eben so wenig hier, wie Gal. 3., und wenn nun die erste Anführung des *νόμος* v. 13. durch das vorhergegangene *πάντες ἥμαρτον* oder vielmehr durch die Worte: *ὁ θάν. εἰς πάντ. ἀνθρ. διῆλθ. ἐφ' ᾧ πάντ. ἥμ.* veranlasst worden war, so wird diese zweite in der Weise, wie wir sie in unserm Verse finden, im Allg. veranlasst durch die ganze Parallele zwischen A. als behauptetem Verderber, und Christo als gepriesenem Restitutor, Beide des ganzen Geschlechts ohne Unterschied, im Besondern aber und zunächst auf der einen Seite durch: *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί*, wozu auch die Juden mit ihrem *νόμος* ge-

hören, und auf der andern Seite durch: *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί*, in welche ebenfalls die Juden mit ihrem *νόμος* miteingerechnet sind. Wenn Alle, auch die Juden mit ihrem *νόμος*, durch A. Sünder geworden sind, und wenn Alle, auch die Juden mit ihrem *νόμος*, durch den Einen, Christus, gerecht werden sollen, so lag darin das freilich schon oft genug Ausgesprochene: durch den *νόμος* können sie *δίκαιοι* nicht werden. Daran schliesst sich denn von selbst die Frage: aber wozu dann überhaupt das Gesetz? und die Antwort lautet: „es ist den Menschen von Gott gegeben worden als Mittel zur Bekämpfung der Sünde, hat aber leider durch die Schuld der Menschen seinem Zweck so wenig entsprochen, dass es vielmehr den entgegengesetzten Erfolg gehabt hat, durch den ihm beiwohnenden Reiz zur Verübung des Bösen und durch das von ihm beförderte Bewusstsein des Verübten die Sündenschuld zu mehren. Den zweiten Satz: *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν - - - χάρις* hat Rth. wieder zur Parenthese gemacht, so dass sich v. 21. unmittelbar an den ersten Satz dieses Verses: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν - - - παράπτωμα* anschliessen soll, und wenn d. W. dagegen excipirt, dsss sich die Aoriste an *παρεισῆλθεν* anschliessen, so kann das allein wohl nicht als entscheidend erkannt werden, nachdem wir erst kurz zuvor gesehen haben, dass oft gerade die Aoriste dazu dienen, eine allgemeine Erfahrung oder Regel auszudrücken. Thl. pflichtet daher Rth. bei und lässt durch das erste *ἵνα* den nächsten, durch das zweite v. 21. den letzten und höchsten Zweck des hereingekommenen Gesetzes bezeichnet werden, indem er auf Gal. 3, 14. 4, 5. verweist, wo mit ganz ähnlicher Bestimmung jedesmal zwei *ἵνα* hinter einander folgen sollen. Damit hat es nun allerdings seine Richtigkeit, aber keinesweges so, dass beide *ἵνα* einander parallel von dem den beiden *ἵνα* vorhergehenden Hauptsatze abhangen, sondern vielmehr, wie das ganz natürlich ist und wie wir es in ähnlichen Fällen nicht bloss im Griechischen, sondern in jeder Sprache finden werden, so, dass nur das erste *ἵνα* vom vorhergehenden Hauptsatze, das zweite dagegen nicht auch von diesem, sondern vom ersten mit *ἵνα* beginnenden Nebensatze, ressortirt, so dass der Sinn z. B. der Stelle Gal. 4, 5. eigentlich dieser ist: *γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα - - - ἐξαγοράσῃ, καὶ ἐξηγόρασεν, ἵνα - - λάβωμεν* oder, wenn wir den zweiten mit dem dritten Satze zusammenfassen: *γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα ἐξαγορασθέντες λάβωμεν.*

Daher müssten wir auch in unserer Stelle das letzte ἵνα vom ersten abhangen lassen und der Sinn würde dann sein: νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα καὶ τὸ παράπτωμα ἐπλεόνασεν, ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτω καὶ κ. τ. λ. oder: νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσαντος τοῦ παραπτώματος ὥσπερ ἐβασίλ. κ. τ. λ. Dann stehen aber die beiden mit ἵνα eingeführten Sätze einander so schroff gegenüber, dass man damit, wenn dieser Gegensatz schon öfter vorgekommen wäre und eine befriedigende Lösung erhalten hätte, allenfalls ohne Weiteres fürlieb nehmen könnte, so aber jedenfalls sich nach einer Vermittelung umsehen müsste, und ich begreife nicht, aus welchem Grunde und mit welchem Rechte man die im zweiten Satze unseres Verses in so genügender Weise dargebotene von der Hand weisen will. Nur wenig gemildert würde die Härte, wenn wir, was aber, wie gezeigt, nicht angeht, beide ἵνα auf den Hauptsatz: νόμος δὲ παρεισῆλθε zurückbezögen, weil doch das erste ἵνα immer mit seinem ungelösten Widerspruche dazwischenliegt, und wenn schon der Eintritt des Gesetzes als Mittel, der Gnade zu ihrer Herrschaft zu verhelfen, an sich einer Erklärung bedürftig ist, so ist die nächste Bestimmung desselben zur Vermehrung der Sünde sehr wenig geeignet, den gewünschten Aufschluss zu ertheilen. Aber da ist noch ein anderer Grund, welcher gegen die Annahme der Parenthese spricht. Wenn man die erste Hälfte unseres Verses unmittelbar mit v. 21. verbindet, so müsste man damit den νόμος für eine nothwendige Durchgangsstufe und damit für keine Neben-, sondern für eine Hauptanstalt, und zwar nicht allein für die Juden, sondern auch für die Heiden erklären. Das Erstere nehme ich an; das Letztere leugne ich mit dem heil. Ap. und in Uebereinstimmung mit der achtzehnhundertjährigen Praxis der Kirche. Wenn sich aber die Bestimmung des νόμος auf Israel beschränkt, so kann sich die ganz allgemeine Herrschaft der Gnade nicht in der Weise, wie es hier geschehen würde, d. h. als unmittelbare Folge der dadurch unter Israel vermehrten Sünde an die nur für die Juden gültige Einführung des Gesetzes anschliessen, ohne einen vom Besondern zum Allgemeinen hinüberleitenden Zwischensatz, wie es der zweite Satz unseres Verses ist. In diesem finden wir etwas, was wir als ganz allgemeine Wahrheit anzuerkennen durchaus kein Bedenken tragen können: „wo nur irgend die Sünde unter den Menschen ihre Macht entfaltete, da hat sich

noch immer Gottes Gnade in ihrer die Sünde überwältigenden Uebermacht gezeigt". Aber wollten wir auch den Inhalt dieses Satzes nur auf Israel beziehen, so ist er dennoch von ganz allgemeiner Geltung und wir würden seine Beziehung zum unmittelbar Vorhergehenden nur als die Anwendung einer allgemeinen Wahrheit oder Erfahrung auf einen speciellen Fall zu betrachten haben; und selbst wenn wir dies nicht anerkennen wollten, so würden wir wenigstens so viel zugeben müssen, dass mit der Fähigkeit der Gnade, die durch das Gesetz vermehrte Sünde bei den Juden zu überwinden, auch ihre Fähigkeit, die nicht vermehrte bei den Heiden zu überwinden, gegeben sei. Und wie ist es nun möglich, und das ist der dritte Grund gegen die Parenthese, eine so wichtige Wahrheit und eine Wahrheit von so allgemeiner Geltung und eine überall und besonders hier so vermittelnde Wahrheit zu den Klammern zu verurtheilen! Der zweite Satz unseres Verses bildet daher den Uebergang zu v. 21. und schliesst sich in sehr natürlicher Weise an den zweiten Theil des ersten Satzes: *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*. „Das Gesetz war gegen die Sünde hereingetreten mit dem Erfolge, dass diese nur immer grösser wurde". Daran schliesst sich in vollkommen logischer Ordnung der andre Satz: „Aber das thut nichts; (denn) wo die Sünde grösser wurde, da war Gottes Gnade noch grösser". Und fragen wir nun: wozu dient dieses Ueberwiegen der göttlichen Gnade über die Macht der Sünde? oder: warum musste Gottes Gnade noch grösser sein als die Macht der Sünde? so finden wir als Antwort, was uns im folgenden Verse gegeben wird: „damit eben so, wie bisher die Sünde ihre Herrschaft im Tode geübt hatte, so nunmehr Gottes Gnade ihre Herrschaft zum ewigen Leben übe", gegen welchen Zusammenhang, wie mich dünkt, wohl nicht leicht etwas einzuwenden sein wird.

v. 21. *ἵνα, ὥσπερ ἐβασίλευσε - - - - τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Wie Thl., Rth. diesen Vers an den ersten Satz von v. 20. knüpfen, ist gesagt worden; aber auch diejenigen, welche die von Rth. in Vorschlag gebrachte Parenthese nicht gelten und unsern Vers sich unmittelbar an das Nächstvorhergehende anschliessen lassen, scheinen in der Art und Weise, wie dies geschehen soll, nicht übereinzustimmen, indem dieses *ἵνα*, womit der letzte Vers beginnt, nach d. W. und, soweit ich ihn verstehe, auch Ph. den Zweck der Gnadenerweisung, dagegen nach

Rck. den höheren Zweck, welchem das πλεονάζειν der Sünde dienen musste, angiebt. Aber man sieht wohl, dass da Rck. ein Versehen begegnet sein muss, indem ja nur die Alternative gegeben ist, v. 21. entweder mit Annahme der Parenthese an den zweiten Theil des ersten Satzes in v. 20: ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, oder mit Ablehnung derselben an den zweiten Theil des zweiten Satzes in demselben Verse: ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις anzuknüpfen. Da nun Rck. die Parenthese ausdrücklich nicht anerkennt, so kann er nur an den zweiten Satz in v. 20. und in diesem nicht an den ersten Theil: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, sondern an den zweiten Theil: ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις anknüpfen, in so fern ja nicht der Vordersatz, sondern allein der Nachsatz das Mittel angeben kann, welches zur Erreichung des in v. 21. bezeichneten Zweckes dienen soll, während der Vordersatz nur die nähere Bestimmung enthält, unter welcher der Nachsatz ein solches Mittel abzugeben im Stande ist. Wenn es z. B. Luc. 14, 10. heisst: ὅταν κληθῇς, πορευθεὶς ἀνάπεσαι εἰς τὸν ἔσχατον τόπον, ἵνα κ. τ. λ., so giebt ἵνα nicht den Zweck an, wozu Jemand geladen ist, sondern, wozu er sich untenan setzen soll, und der Vordersatz: ὅταν κληθῇς enthält nur die nähere Bestimmung der Zeit und Gelegenheit, zu und bei welcher das sich untenan Setzen zur Erreichung des im Folgenden angegebenen Zweckes dienen soll. Es leidet sonach wohl keinen Zweifel, dass unser Vers, wenn wir einmal die Parenthese verworfen haben, nur an das letzte Komma des nächstvorhergehenden Satzes: ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις anknüpfen könne und dass wir daher in diesem Verse den Zweck angegeben finden, zu dessen Erreichung die göttliche Gnade in ihrer Ueberschwänglichkeit die Macht der Sünde überwindet, während der Vordersatz: οὗ δὲ ἐπλεόν. ἡ ἁμαρτ. nur den Ort, wo, oder die Zeit wann, oder die Bedingung nennt, unter welcher das Ueberwiegen der Gnade über die Sünde Statt gefunden, um den in v. 21. bezeichneten Zweck zu erreichen. In diesem Sinne giebt auch O. die absolute Herrschaft der Gnade zum ewigen Leben als endlichen Zweck der Erlösung durch Chr. an; denn eben im Opfertode Christi ist ihre die Macht der Sünde brechende Fülle an den Tag getreten.

Wenn nun, v. 19., aus v. 18. die Data nehmend, die Vergleichung mit εἷς ἄνθρωπος begann und auf der einen Seite bis zur ἁμαρτία und auf der andern bis zur δικαιοσύνη, auf beiden

aber τῶν πολλῶν, führte, so nimmt der Schlussvers dieselbe mit Hinweglassung der nunmehr zur Anerkennung gebrachten beiden Vergleichungspuncte ἐξ ἑνός und εἰς τοὺς πολλούς bei ihren Endpuncten, auf der einen Seite der ἁμαρτία und auf der andern der δικαιοσύνη, wieder auf und beendigt sie auf der einen Seite mit dem θάνατος als Inhalt oder Folge des κατάκριμα, auf der andern mit der ζωή, für welches Allgemeinere jedoch hier in bestimmterer Fassung und als letztes und höchstes Ziel die ζωὴ αἰώνιος gesetzt ist. Wollten wir daher durchaus eine Parenthese haben, so müssten wir ähnlich, wie oben beim Anfange der Vergleichung v. 13. 14. eine solche bildeten, hier am Ende derselben v. 20. mit seinem g a n z e n Inhalt dazu machen, und allerdings lässt sich, wie gezeigt worden, v. 21. vollkommen eben so genau an v. 19. anschliessen, wie sich v. 15. an v. 12. anschloss. Allein wenn ich der alten Parenthese überhaupt nicht die Ausdehnung und also auch nicht die Bedeutung einzuräumen geneigt bin, welche sie in neuerer Zeit erhalten hat, so möchte ich am Wenigsten hier v. 20. aus dem Ganzen herausnehmen. Wenn es nun aber in diesem ganzen Abschnitt die Absicht des Ap. gewesen ist, der zerstörenden Macht der Sünde die aus dem im Opfertode Christi bestehenden höchsten Erweise der göttlichen Liebe erkennbare χάρις in ihrer restituirenden Kraft gegenüberzustellen, so wird es Niemand befremden, wenn diese χάρις schon im vorigen Verse wieder als wirkendes Subject eintritt und in diesem anstatt der δικαιοσύνη, welche nur Mittel ist, die zweite Reihe eröffnet. Nun wird aber freilich die δικαιοσύνη nicht dem θάνατος; denn δικαιοσύνη und θάνατος sind bisher einander niemals entgegengesetzt worden und können einander auch nicht gegenübergestellt werden, sondern die δικαιοσύνη oder vielmehr ἡ χάρις διὰ δικαιοσύνης der ἁμαρτία gegenübergestellt werden müssen, und um die Gegensätze ἐν τῷ θανάτῳ und εἰς ζωὴν αἰώνιον herauszubringen, wird man nicht nöthig haben, entweder mit Lth., Bz., Psct., Hm., Cr., A. ἐν für εἰς: *ad mortem*, oder, was aber freilich auch nicht geschehen ist, aber mit eben so vielem Rechte oder vielmehr Unrechte geschehen konnte, umgekehrt εἰς für ἐν zu nehmen. Schlz. übersetzt: „b e i m Tode“ und das soll heissen: als der Mensch der Hinfälligkeit unterworfen war, was darin nicht liegt und auch darin nicht kann liegen sollen, weil diese Hinfälligkeit noch fortbesteht und also auf der andern Seite keinen Gegensatz findet;

Pl.: „in Verbindung mit dem Tode," was *ἐν τῷ θανάτῳ* nicht heisst; Stng.: „mitten im Tode," womit nicht geholfen wird; M., Thl. V.: „im Tode" als der Sphäre, in welcher die Macht der Sünde sich geltend macht, was mit unsrer nachfolgenden Erkl. ziemlich auf Eins hinausläuft; Ph. erklärt *ἐν* dadurch, dass die Herrschaft des Todes schon gegenwärtig ist, während die *ζωὴ αἰώνιος* der Zukunft anheimfällt, wobei aber immer noch zu einer näheren Bestimmung von *ἐν* Raum gelassen wird. *εἰς τὸν θάνατον* konnte nicht gesagt werden, wenn der Ap. ausdrücken wollte, dass die Sünde eben im Tode ihre zerstörende Herrschaft äussert, wenn hier dem Tode nicht eine andre Bedeutung und Stellung angewiesen werden sollte, als ihm im ganzen Verlauf der Vergleichung gegeben worden war, und wenn er als das Transitorische, von dem auf der andern Seite Gegebenen zu Beseitigende, dargestellt werden sollte. *ἐν* entspricht hier vielmehr dem auf der andern Seite befindlichen *διά* und bezeichnet das Mittel, dessen die Sünde sich vornehmlich bedient, um ihre Herrschaft zu offenbaren. So nehmen es jetzt die Meisten. *ἐν ζωῇ αἰωνίῳ* konnte stehen, wenn es die Absicht des Ap. war, die Herrschaft der Gnade ausschliesslich ins Jenseit zu verlegen; wollte er nur von der Herrschaft diesseit sprechen, ohne das Jenseit zu berühren, so konnte er *ἐν ζωῇ* setzen, wie er v. 17. gethan hatte; wollte er aber ausdrücken, dass die Herrschaft der *χάρις* schon hier beginnt und jenseit ihre Vollendung findet, so konnte er wohl nur schreiben, wie er geschrieben hat cf. Joh. 6, 27.: *τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Wenn der heil. Ap. die Vergleichung angestellt hatte, wie er sie denn angestellt hat, um zu zeigen, dass der eine Christus für Alle ohne Unterschied, Juden und Heiden, gegeben sei und dass die v. 11. genannte und die Vergleichung veranlassende *καταλλαγή*, wie bereits angedeutet, nicht bloss die Wiedervereinigung der durch die Sünde von ihm getrennten Menschheit mit Gott, sondern als solche zu gleicher Zeit die Wiedervereinigung der auf der Sündenleiter in sich selbst zerfallenen und vornehmlich in jene zwei Hälften geschiedenen Menschheit zu einem grossen Ganzen in dem einen Christo Jesu ist, so durfte dieser Eine am Schlusse nicht fehlen, und zwar in dem nehmlichen Verhältniss, in welchem er dort zur Vergleichung die Veranlassung gegeben hatte. Nach Bg.: *iam ne memoratur quidem Adamus, solius Christi mentio uiget,* wollen Rth., Thl. in diesen Worten eine Art von Doxologie finden, wo-

mit ich aber nicht übereinstimmen kann, theils, weil diese Anführung hier gar nicht fehlen darf, theils weil im Vorhergehenden nichts enthalten ist, was eine Doxologie mehr als alles Andere motivirte, theils weil in den Worten selbst nichts liegt, was zur Annahme einer solchen berechtigte, dieselben vielmehr eine einfache Wiederholung derselben Worte in v 11. sind.

Druck von F. Hessenland in Stettin.

DRUCKFEHLER-VERZEICHNISS.

Man lese:

S. 4 Z. 12 v. o. εἰς
- 5 - 14 v. u. Schlrm.'s
- 6 - 8 v. o. γραφαὶ
- 8 - 7 v. o. also
- 9 - 12 v. u. κατὰ σάρκα
- 14 - 3 v. u. ist entweder zu streichen
- 19 - 14 u. 15. v. o. lies *diuini*
- 21 - 8 v. o. ܕܢܫܠܡܘܢ
- 22 - 14 v. u. derselben
- 31 - 6 v. u. τῷ
- 33 - 6 v. u. μνεῖαν
- 34 - 8 v. o. *réussir*
- 34 - 11 v. u. verlangt
- 34 - 8 v. u. ܐܟ
- 39 - 17 v. o. das
- 39 - 7 v. u. dem ἵνα
- 40 - 9 v. u. ܓܒܐ und ܐܢܐ
- 43 - 12 v. u. προθυμία
- 45 - 3 v. o. εἰμὶ
- 47 - 11 v. o. ἀπόλλυσθαι
- 48 - 15 u. 14 v. u. δικαιοσύνη und σωτηρία
- 52 - 15 u. 14 v. u. ἰδία und θεοῦ
- 55 - 19 v. o. בָּשָׂר
- 64 - 3 v. o. Nichtfesthalten
- 64 - 15 v. o. von
- 65 - 19 u. 18 v. u. ἀόρατα und ἄγνωστα
- 67 - 18 v. u. φρονείτω
- 67 - 11 v. u. εἶδεν
- 67 - 8 v. u. מִתּוֹךְ׃
- 73 - 15 v. u. αὐτούς
- 76 - 3 v. u. ἀσεβεῖ·
- 77 - 10 v. o. ἀσέβεια
- 79 - 14 v. u. Sprachgebrauch;

S. 81 Z. 10 v. o. ist Plat. VIII. ep. 7 S. 160 f. zu streich.
- 82 - 4 v. o. lies: was von Gott bekannt
- 99 - 2 v. u. die Böot. im Gegensatz
- 117 - 11 v. o. Plut. Mor. II. S. 78
- 140 - 19 v. u. αὐτὰ
- 141 - 19 v. u. ἔλεος
- 141 - 16 v. u. ܒܫܘܠܐ und ܒܘܫܠܐ
- 151 - 17 v. o. lassen,
- 152 - 9 v. o. dieser verhält
- 152 - 16 v. u. der Letzte
- 163 - 4 u. 3 v. u. ἐποίησαν
- 165 - 11 v. u. grössere
- 166 - 17 v. u. ὀργή
- 167 - 7 v. o. ܐܘܪܚܐ
- 175 - 1 v. o. εἰρ.
- 188 - 16 v. o. Gesetzes
- 189 - 11 v. u. ist dass zu streichen.
- 190 - 14 v. u. lies Dion
- 192 - 7 v. u. wo nur
- 209 - 12 v. u. liegt,
- 213 - 1 v. u. ἐπονομάζων
- 224 - 19 v. o. schütze
- 244 - 16 v. u. τρόπον
- 248 - 11 v. u. πολὺ,
- 256 - 14 v. u. ist,
- 266 - 13 v. o. läsen
- 273 - 8 v. u. bewiesen
- 282 - 7 v. u. Partikeln
- 287 - 5 v. u. ist hinter Negat. d. Komma z. streichen.
- 289 - 11 v. o. lies Epiph. haer 38, 6.
- 289 - 6 v. u. nicht
- 293 - 9 v. u. περισσὸν;
- 294 - 3 v. o. اسم

S. 294 Z. 2 v. u. ἑνός
- 295 - 14 v. o. עֹשֶׂה
- 296 - 14 v. o. סָר
- 296 - 12 v. u. اِيتَلَفَ
- 298 - 3 v. u. לְשִׁפְךָ
- 299 - 6 v. o. in Worten,
- 299 - 14 v. o. sehe,
- 299 - 6 v. u. Wiederkehr
- 302 - 7 v. u. von welchem
- 307 - 17 v. o. Rettung
- 312 - 5 v. u. Jesum Christum,
- 320 - 8 v. o. *scopo*
- 321 - 2 v. o. καύχημα
- 321 - 5 v. o. gründet
- 327 - 10 v. o. εἰρήνη
- 327 - 18 v. u. Or.,
- 342 - 6 v. o. *propitiatorem*
- 349 - 1 v. u. sondern
- 351 - 18 v. o. ܡܦܩܘܬܐ
- 353 - 12 v. o. verschiedensten
- 358 - 20 v. u. fortwährend
- 359 - 7 v. o. *habeat*
- 359 - 4 u. 3 v. u. Allgemeinen
- 367 - 13 v. o. *trans-*
- 368 - 6 v. u. Wirken um Lohn
- 373 - 20 v. u. παρὰ
- 380 - 17 v. u. ἐπίστασθον
- 382 - 1 v. o. ἔχει und πάντα
- 383 - 17 v. u. Stelle
- 384 - 6 v. o. διὰ
- 384 - 6 v. u. Ἀβραμ
- 390 - 3 v. u. können
- 392 - 7 v. u. ausser
- 393 - 6 v. o. μὴ οὐ
- 395 - 9 v. o. Glauben hat;
- 399 - 20 v. u. und
- 401 - 3 v. u. ist ein διὰ zu streichen

S. 403 Z. 16 v. u. lies ὅτι
- 408 - 17 v. u. Thl. II.
- 408 - 14 v. u. die Beschneidung
- 408 - 12 v. u. Hauptgedanken
- 408 - 1 v. u. Ph.,
- 412 - 20 v. o. ἤ
- 417 - 10 v. u. mosaische
- 421 - 2 v. u. Cap. 2, 15.
- 425 - 15 v. o. Richtiger
- 428 - 15 v. o. διὰ
- 437 - 2 v. o. zweimalige
- 441 - 11 v. o. wie das Seiende
- 442 - 2 v. u. die Rede ist;
- 452 - 3 v. u. in der Pesch.
- 453 - 10 v. u. τὸ
- 453 - 9 v. u. ist hinter ist das Komma zu streichen
- 473 - 5 v. o. lies ἵνατι
- 473 - 14 v. o. ܟܡܘܠܐ
- 480 - 3 v. o. zwischen
- 481 - 9 v. o. τοῦ
- 498 - 20 v. o. so kann er
- 502 - 2 v. u. ܡܫܠܡܢܘܬܗ
- 503 - 6 v. u. von σωθησόμεθα
- 515 - 19 v. o. καὶ
- 521 - 15 v. o. אֶבְלְךָ
- 528 - 19 v. o. Dahin gehört
- 530 - 1 v. u. anzeigt
- 562 - 9 v. u. *agitur iam per*
- 563 - 14 v. o. irre,
- 564 - 10 v. o. erstrecken
- 581 - 11 v. u. ist nach erscheinen das Komma zu streichen
- 589 - 8 v. u. lies ἐκ
- 593 - 18 v. u. ist hinter nicht d. Komma z. streichen
- 616 - 14 o. ist statt Vst. zu lesen Pl.
- 629 - 2 v. o. lies sagt:

Bible, N.T. Romans, Ger.
Brief Paul an die
Roemer